معركة النص

المجموعة الثانية

تأليف

فهد بن صالح العجلان

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

ح مجلة البيان، ١٤٣٤هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العجلان، فهد صالح

معركة النص - المجموعة الثانية./ فهد صالح العجلان، - الرياض، ١٤٣٤هـ

ص ١٤٦؛ ١٦,٥×٢٢,٢ سم

ردمك: ١ - ٢٦ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨

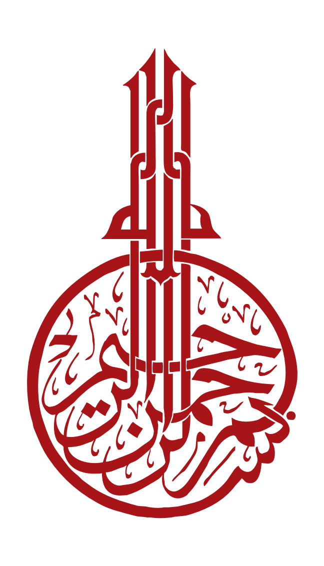
١ - العلمانية ٢- الإسلام - دفع مطاعن

أ. العنوان

ديوي ٢٠١,١٦ ٢٧٩١/ ١٤٣٤

رقم الإيداع: ١٤٣٤/٢٧٩٣

ردمك: ٨ - ٢٧ - ٨١٠١ - ٦٠٣ - ٩٧٨


بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله، والحمد لله، وصلى الله وسلم على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه؛ أما بعد:

راهن الخطاب العلماني في لحظةٍ زمنية خلت على أن المجتمعات الإسلامية ستسير في علاقتها مع الدين بذات المنحى التي سارت عليها المجتمعات الغربية، وأن تحييد الدين وإقصائه هو قدر هذه المجتمعات كما هي سنة التطور التي سبقتها إليه المجتمعات الغربية، غير أن الواقع قد أحدث صدمة عنيفة هزت مرتكزات العقل العلماني، إذ زاد تمسك المجتمعات بالإسلام، وقويت الحركات الإسلامية واتسع نطاق تأثيرها، وزاد تعطش الناس للدين ولشعائره ولتعلم أحكامه، وغدا الإسلاميون هم الرقم الأصعب في كل المجتمعات المسلمة اليوم، وأصبح أكثر العلمانيين تفاؤلاً يجزم بأن أي انتخابات في أي مجتمع ستكون نتيجتها محسومة سلفاً للإسلاميين.

حفز هذا كثيراً من العلمانيين على تغيير طريقة خطابهم وترتيب أوراقهم من جديد، فانتهت طريقة المصادمة الصريحة للنصوص الشرعية أو الاستخفاف

الصريح بأي حكم منها، واتجه النقد إلى فهم النص، والغلو في النص، وعدم إدراك المتغيرات، وإلى البحث عن مقاصد النصوص، وروح الشريعة، والغايات التي تسعى إليها، والمصالح الكبرى التي تحققها، وما عاد مستنكراً أن تجد أشد الناس عداوة لأحكام الشريعة يقرر بكل ثقة: أنه لا يعارض الشريعة، بل إنه يسعى إلى حكم الشريعة وأنه أشد غيرة عليها من كثير من دعاتها.

بسبب ذلك نشطت حركة البحث عن الأصول التراثية التي يمكن أن تكون مرجعية مقبولة لأي آراء حداثية معاصرة مخالفة للشريعة، فصارت الانحرافات المصادمة لقطعيات الشريعة تقدم من خلال الشاطبي والطوفي والعز بن عبد السلام وابن القيم وابن تيمية وعمر بن الخطاب!

لم تكن هذه المنهجية المداهنة لترضي كل الأطراف العلمانية، فلئن ساهمت في تعميق الرؤى العلمانية وتخفيف الصدمات التي تواجهها، إلا أن ثم فئة رأت في هذه الطريقة سقوطاً أمام المد الإسلامي وانهزاماً أمام مقولاته (والأخطر من كل هذا و الأكثر تدليلاً على تراجع الفكر العلماني عندنا، ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى القرآن و السنة، غير مدركين أنهم يقدمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعلمانية)[1].

تحدث أحدهم منتقداً هذه الظاهرة: (إن الجمجمة في الكلام السالف واضحة جلية، فأكثرية المفكرين العرب المذكورين اتقوا هجوم الدينيين بتوجيه نقدهم إلى ما دعوه قشوره الدين أو لسوء استخدام الدين من قبل رجاله أو رجال السياسة، دونما الولوج مباشرة في أمور الدين نفسه)[2].

(١) الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ضاهر، ١٦.
(٢) العلمانية لعزيز العظمه، ٢٣١.

ويهاجم المسلك العلماني الجديد بأن (استخدام الرموز الدينية لأغراض غير دينية أمر مشكوك بفاعليته، إذ أن مجالات تأويلاته الاخرى أوسع وأرحب وأكثر انغراساً في الثقافة الدينية)[١].

وتحدث بنبرة حزن عن آثار الحملة الواعية ضد الفكر العلماني (كانت لهذه الحملة على العلمانية عموماً وعلى طه حسين وعلي عبدالرازق بوجه الخصوص نتائج كثيرة، كانت اثنتان منها على قدر كبير من الأهمية بالنسبة إلى موضوع كتابنا هذا، وهما ضمور الإصلاحية الإسلامية وجمودها على بعض لحظات بدايتها والتآكل الداخلي في مواقف بعض العلمانيين الليبراليين)[٢].

هذا كله يضع المشروع الإسلامي للإصلاح في موضع قوة، ويضعه في موقع تحدٍ أيضاً، فهو قوة للمشروع الإسلامي حيث تخلى - غالباً - خصوم المشروع الإسلامي عن المناكفة الصريحة لأحكام الإسلام وصاروا يقرون ظاهراً بأحكام الإسلام، لكن هذه القوة في ضمنها تحدٍ كبير وعميق، حيث أصبحت بقية المشاريع المناهضة للمشروع الإسلامي تقدم نفسها - صدقاً أو نفاقاً- داعمة للمشروع الإسلامي، بما يتطلب ضرورة الاستمساك بالمشروع الإسلامي، مع ضرورة إبرازه وإظهار كافة أوجه التحريف التي تعبث بمساره، وهو تحدٍ مضاعف، فلئن كان المطلوب سابقاً أن تحشد الناس على دعم المشروع الإسلامي، فإن الواجب الآن هو حشدهم مع شرح حقيقة هذا المشروع ولماذا كان إسلامياً دون غيره.

ويزيد التحدي تعقيداً واشتباكاً أن الواقع المعاصر في كثير من دول المسلمين لا يمكن من خلاله تطبيق كافة أحكام الإسلام أو يترتب على تطبيق بعض أحكامه

(١) العلمانية لعزيز العظمة، ٢٩٦.

(٢) العلمانية لعزيز العظمة، ٢٣٥.

مفاسد عظيمة بما يتطلب تأجيل بعض الأحكام والسعي لتطبيق ما يمكن، وهو ميزان شرعي معتبر قائم على ميزان الاستطاعة والإمكان ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [**البقرة**: ٢٨٦] ومن الاستطاعة الشرعية المعتبرة أن لا يترتب على إزالة المنكر منكر أعظم.

هذا الواقع دفع فئة من الناس إلى عدم اعتبار ميزان الاستطاعة، ولا النظر إلى المصالح والمفاسد، بما ينشأ عنه مواقف أو أحكام مخالفة قطعاً للإسلام يتم توظيفها للإساءة إلى أحكام الإسلام والدفع نحو تعميق مشاريع الانحراف.

ودفع هذا الواقع فئة أخرى لتخلط بين الأصل والاستثناء، وما يراعى ابتداءً وما يراعى من أجل ظرف معين، فتحكم بمشروعية أي فعل ما دام أن الواقع الراهن يدفع باتجاهه ولو خالف أحكام الشريعة وقطعياتها، وتبحث في سبيل ذلك عن أي تأويل أو مخرج مناسب، ويتم من خلاله تحريف الشريعة والعبث ببعض أحكامها، حتى يجد نفسه في النهاية قد تبنى الرؤية العلمانية من حيث يظن أنه يسير في مناقضتها، وهو ما دفع سؤالاً مشروعاً يحرج بعض الإسلاميين عن الفرق الموضوعي بينهم وبين الرؤية العلمانية؟ فجاء حينها تقسيم العلمانية إلى علمانية متطرفة رافضة للدين لا يمكن التصالح معها، وعلمانية معتدلة محايدة ليس لدينا مشكلة كبيرة معها!

زاد التحدي أيضاً أن مقولات العلمانيين وقوة إعلامهم وطبيعة المناخ الثقافي المعاصر أثر على بعض الإسلاميين فصار متشرباً لبعض أفكار العلمانيين ومقولاتهم، وصارت الأفكار العلمانية تتردد في أفواه أولئك الإسلاميين.

فالسعي إلى تأويل الحكم الشرعي بدلاً من رفضه، وطبيعة الواقع الذي قد يتعذر فيه تطبيق بعض أحكام الشريعة، وتسرب هذه المفاهيم إلى الإسلاميين، هي تحديات عميقة ومتجددة على المشروع الإسلامي، يجب أن تأخذ حقها بعلم وعدل، لأن المشروع الإسلامي يستمد قوته وعمقه في المجتمعات المسلمة من انطلاقه من الإسلام وأحكامه، وبقدر ما يبتعد عن ذلك بقدر ما يتخلى عن ميزته وخاصيته، فلا معنى لبقائه (مشروعاً إسلامياً) وهو قد تخلى عنه، وهذا ما دفع بعض الإسلاميين ليطالب بإعادة التقسيم بدلاً من ثنائية إسلامي وغير إسلامي، إلى وطني وغير وطني، أو إصلاحي ومحافظ، ونحو هذه التقسيمات التي تترجم إشكالية تخلي بعض الإسلاميين عن ميزتهم الإسلامية فما عاد ثم معنى لاحتكارهم لاسمٍ ليس له أثر يذكر!

وهذا المشهد يقتضي مزيد العناية بتعميق الأصول الشرعية، ودفع الإشكالات المثارة عليها، وتصحيح الرؤى المنحرفة عنها، وتبصير الناس بالحدود الفاصلة بين الاجتهاد السائغ في الشريعة الإسلامية والاجتهاد غير السائغ، وتحديد المنهجية الشرعية الواجبة في تلقي النص وفهمه والعمل به.

ولأن أكثر الإشكالات والتأويلات المعاصرة تتجه نحو الأحكام الشرعية السياسية جاء عامة ما في هذه المشاركة المتواضعة في بحث عددٍ من القضايا السياسية راجياً أن يكون في ذلك شيء من المساهمة في تعميق حاكمية الشريعة التي بها صلاح كافة شؤون العباد في دينهم ودنياهم.

اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السماوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

مدخل التحريف المعاصر

رأيته في أحد الحوارات حول بعض الأحكام الشرعية يكرر مرة بعد مرة (لا يمكن أن تقنع الناس بهذا)، وهذا (يقنع الناس بسهولة)، وهو (شيء مرفوض عند الناس). . يعيد هذه العبارات في سياق دعم القول الذي يميل إليه أو إضعاف الرأي المقابل.

لفت نظري تكرار مضمون هذه الكلمة (لا يمكن أن تقنع الناس بهذا) فشدني إلى التفكير فيها:

ما علاقة معرفة (الحكم الشرعي) بكيفية (إقناع الناس) به؟

إن هدف الحوار في الأحكام الشرعية أن تبحث عن الدلائل والبراهين التي تقطع من خلالها أو يغلب على ظنك أن هذا هو الحكم الشرعي، وأن هذا هو المعنى الأقرب لدلائل الكتاب والسنة، وأما إقناع الناس أو بعضهم بهذا الحكم فهو مرحلةٌ تاليةٌ لمعرفة ما هو الحق، فالمطلوب أولاً أن تعرف ما هو الحكم ثم تأتي بعد ذلك الطرق والأساليب الإقناعية المناسبة.

حين تكون مهموماً بـ (كيفية الإقناع) في الوقت الذي لم تحرر فيه الحكم جيداً، فإن الحكم حينها لن يكون تبعاً للدلائل والبراهين، بل سيكون متأثراً بكيفية الإقناع، فيميل الشخص في اختياره إلى ما هو أسهل وأيسر في إقناع الناس وليس إلى ما هو أقرب إلى مقصود الشارع.

يأتي هنا سؤال مشروع يعترض قائلاً:

إن الحكم الشرعي لا يمكن أن يخالف العقل والمنطق الصحيح، فلو كان حكماً شرعياً حقاً لكان مقنعاً وعقلانياً، ومجيء الحكم على غير ذلك دليل على وجود خلل.

هذا السؤال يستحضر أن (اقتناع الناس) هو مساوٍ للعقل والمنطق، فما أقنعهم فهو دليل عقلي تام، وما لم يقنعهم فهو باطل، فيجعلُ وسيلة إقناع الناس هي من قبيل الأدلة العقلية التي لا تخالفها الشريعة، وهذا التصور فيه فجوات هائلة في فهم الدليل العقلي يتضح ذلك بسرد هذه المعاني المهمة:

أولاً:

أن إقناع الناس يتطلب مهارات ذاتية وقدرات فكرية تستطيع من خلالها إيصال الفكرة بوضوح وجلاء، وهذا أمر لا يتهيأ لكل أحد، فليس كل من يعرف الأحكام الشرعية متمكناً من هذه المهارات ليستطيع إقناع الناس بجميع هذه الأحكام، فعدم القدرة على الإقناع يرجع في حالاتٍ كثيرة إلى نقصٍ في الأدوات وليس إلى خلل في الحكم.

كما أن كثيراً من الأحكام تتطلب علوماً إضافية يتمكن المسلم من خلالها من إقامة البراهين على مصلحة الحكم وفائدته، فمثلاً يستطيع عامة الناس بيان حكمة

الشريعة في حرمة الربا، لكن القدرة على إقناع الناس بتحريم جميع صور الربا تحتاج إلى معرفة اقتصادية لا يحسنها أكثر الناس، فعدم قدرتهم على إقناعنا بتحريم الربا راجع لنقص كفاءتهم، فليس من المنهج العقلي السوي أن يحذف المسلم بعض أحكام الربا لأنه لم يستطع إقناع الناس بها، ولك أن تسرح بذاكرتك فتسحب منها أمثلة كثيرة تحتاج في سبيل الإقناع بها إلى فهمٍ جيد لعدد من العلوم المعاصرة.

ثانياً:

لا يلزم المسلم أن يُبلِّغ الأحكام الشرعية لجميع الناس في كل زمان ومكان، فمن يدخل في الإسلام حديثاً لن تبلغه بجميع الأحكام الشرعية؛ لأن هذا قد يكون سبباً في تنفيره من الإسلام، وحين تدعو كافراً إلى الإسلام فليس من الحكمة أن تشرح له كثيراً من تفاصيل أحكام الإسلام، فهذه أحكام شرعية ثابتة ولا إشكال فيها، لكن قد يأتيها زمان أو مكان أو حالة معينة تقتضي أن لا تظهر الحكم خشية من المفسدة، ولهذا قال الصحابي الفقيه عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه -: (ما أنت بمحدثٍ قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة)[1]. وقال الخليفة الراشد علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -: (حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذَّب الله ورسوله)[2].

فموضوع الإقناع تراعى فيه الأزمنة والأمكنة والأحوال والأشخاص، فهو حالة منفكة تماماً عن تحديد الحكم الشرعي، فهو حكم شرعي ومع ذلك لن تستطيع إقناع فئةٍ من الناس به.

(١) أخرجه مسلم في مقدمة الصحيح.
(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (١٢٧).

ثالثاً:

أن اقتناع الناس ليس مرتبطاً بالدليل العقلي فقط، بل هو يتأثر بعوامل نفسية وبيئية كثيرة جداً، فقد يعجز المصلح عن إقناعهم بالحكم نظراً لتمكن هذه العوائق وليس بسبب خللٍ في الحكم.

لهذا تجد أن رسالة النبي ﷺ بدلائلها وبراهينها القاطعة لم تكن مقنعة لكثيرٍ من الناس ﴿وَإِذَا رَأَوْكَ إِن يَتَّخِذُونَكَ إِلاَّ هُزُوًا﴾ [الفرقان: ٤١]، وأصبحت نظرات السخرية والتندر تلاحق أتباعه عليه الصلاة والسلام ﴿إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ ﴿٢٩﴾ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ﴾ [المطففين: ٢٩ – ٣٠].

كما أنهم صاروا يعارضون القرآن ويضعون شروطاً كثيرة حتى يقتنعوا ﴿لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: ٣١]، ﴿لَوْلا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ [الفرقان: ٣٢]، ﴿وَقَالُوا لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الأَنْهَارَ خِلالَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإسراء: ٩٠ – ٩١]، ﴿قَالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ﴾ [يونس: ١٥]. ومع ذلك فلم تحقق لهم الشريعة تلك الشروط التي يريدون.

فاقتناع الناس تؤثر فيه أهواء وأمراض وشهوات وعادات كثيرة، فاستحضار ضرورة إقناعهم في حال تحرير الحكم الشرعي وبيانه يغبش عين المسلم عن إدراك هذه الحقيقة الناصعة.

لهذا؛ فليس من واجب الدعوة ولا معيار نجاح الداعية أن يؤمن الناس أو يعملوا بالحكم أو يقتنعوا، وإنما هو البلاغ والنصح والبيان ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي

مَن يَشَاءُ﴾ [البقرة: ٢٧٢]، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

رابعاً:

أن اقتناع الناس يتأثر بشكل كبير بالرفق واللين والإحسان والمعروف، وهذه كلها معانٍ خارجة عن الحكم الشرعي، فقد يرفض بعض الناس قبول بعض الأحكام ثم يقبلونها بسبب حسن تعامل الداعية أو إحسان منه، وهذه كلها معانٍ لا تجعل الحكم حقاً ولا باطلاً، ومع ذلك جاءت بها الشريعة وحثت عليها؛ لأن لها تأثيراً في إصلاح الناس، بما يجعلك تضع قاطعاً يفصل بين (الحكم) و(الاقتناع به).

خامساً:

أن موافقة الشريعة للعقل لا تعني أن تكون كل أحكامها متفقة مع العقل عند جميع الناس، فقد يخفى على بعض الناس شيء من أحكامها، أو تحتاج لبحث أو سؤال أو نظرٍ أو وقت، فتعليق الحكم بموافقة عقل الإنسان هو ضعف تسليم لأمر الله وأمر رسوله ﷺ؛ لأن الإشكال حينها ليس مع (العقل)، بل مع رأي هذا الإنسان ومستواه العقلي، فالمقابلة حينها ليست بين (الشرع) و(العقل)، بل بين (الشرع) و(رأي هذا الإنسان)، هذا مع ما يظنه الإنسان هو العقل، فكيف إن كان متعلقاً بكيفية إقناع الناس فقط؟

إذن، لا بد أن يضع المسلم في فكره قاطعاً فاصلاً بين (معرفة الحكم) و(كيفية إقناع الناس) به، وأن قناعات الناس ليست هي الدليل العقلي، بل هي ترتبط بأمور كثيرة خارجة عنه، فلا يصح أن تدخل هذه العوامل في أساس الحكم فتحرفه وتعبث به.

ستقول لي: وما فائدة التأكيد على مثل هذا الكلام؟

في المشهد الثقافي المعاصر نماذج كثيرة لآراء مختلفة مال إليها بعض الناس، ليس بسبب براهينها بقدر كونها (أقرب) و(أسهل) في الخطاب الإعلامي.

فحتى لا يثار موضوع (التمييز الطائفي) صار يقال: لا فرق بين المسلم وغيره في الأحكام السياسية!

وحتى لا يزعجوك بـ (الحريات) تقول الحرية الدينية مكفولة مطلقاً ولو بالردة أو محادة الشريعة!

وحتى تتجاوز إشكاليات بعض الناس مع تحكيم الشريعة تقول هو خيار الناس وسيادة الشعب!

وهكذا، يشعر بعض الناس بارتياح ونشوة انتصار حين يتجاوز جميع الإشكالات التي يثيرها خصوم الإسلام، ويتوهم حينها أن هذا الخطاب أقنع وأقدر على نصرة الإسلام، وهو في الحقيقة تحريف وعبث بالإسلام وأحكامه، فدوري أن أقنعهم بأحكام الإسلام لا أن أضع لهم أحكاماً مقنعة أياً ما كانت.

خطابنا الإسلامي المعاصر يواجه إشكالية عميقة وضخمة في كيفية تقديم خطاب إسلامي مناسب مع عدم تجاوزٍ للأحكام الشرعية، لأنه في النهاية محاصر بترسانة إعلامية غربية معادية ومتربصة للعاملين للإسلام، تقف في ذيلها قوى ليبرالية وعلمانية أشد عداوة وتربصاً، إلى ركام عميق من التغريب والإبعاد عن هوية الأمة، وهذه كلها تحديات، يسلك كثير من الناس مسلك السلامة فيكتفي بتصوير الأحكام الشرعية بما لا يثير الثقافة الغربية وبما لا يزعج التيارات الليبرالية

والعلمانية، وهي طريقة وإن تظاهر أصحابها بالاجتهاد والعقل والتجديد إلا أنها – في الحقيقة – طريقة كسولة لا تتجاوز إعادة تسويق للمنتجات الغربية، بينما الاجتهاد والتحدي الحقيقي هو في المحافظة على الثوابت الشرعية والاستمساك بها وتقديم خطاب عقلاني مقنع في ظل جو يعاديه ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**﴾ [**العنكبوت**: ٦٩].

الإشكال العميق أن خطاب (الإقناع) صار – عند بعض الإسلاميين – إقناعاً يراعي المزاج المناسب للفضاء الإعلامي، فتجد بعض الإسلاميين يبدو في غاية الحرص أن لا يخدش أي حاجزٍ يزعجهم، ويسعى لتقريب الأحكام إلى أقرب مساحة ممكنة ترضيهم، ويجتهد غاية الاجتهاد في أن يقتصر على الخطاب المشترك وإن أتت المفاهيم الدينية نطق بها فلا يكاد يبين! فيستحضرون هذه (الشرذمة) المنافية لهوية الأمة وثقافتها وينسون عموم الناس وجماهير المتعلمين الذين ينتفعون ويتعلمون ويتأثرون ويميلون عادة إلى اتباع أي حكم ظهر لهم أنه هو حكم الشريعة، غير أن مراعاة أمزجة هذه (القلة) تكف أعين بعض المتحدثين عن استحضار عموم الناس وقت الخطاب.

إن ثمّ تغيرات وضرورات في الواقع تقتضي عدم القدرة على تطبيق كل الأحكام الشرعية بما يستدعي التدرج في بعضها، وتأجيل بعضها، ومن المهم في هذه الجزئية أن لا يكون العجز عن بعض الأحكام سبباً لتحريف الحكم بالكلية مراعاة لخطاب الإقناع، كما يمارسه – للأسف – بعض الإسلاميين، فالشريعة حسب خطابهم تكفل حرية الرأي مطلقاً ولو صادمت أصول الإسلام! ولا إلزام في أحكام الشرع إلا برضا الناس واختيارهم؛ لأنه لا إكراه في الدين! ومن حق

المرأة أن تلبس ما تشاء! . . . إلى آخر أمثال هذه الأقوال الشائعة التي تراعي تقديم خطابٍ مقنع منسجم مع المزاج الإعلامي والسياسي، لكنها - وبكل وضوح - تفتري على الله الكذب ﴿وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

هل في كل هذا أي تهوين من أهمية إقناع الناس؟

كلا، بل يجب على دعاة الإسلام أن يفكروا كثيراً في كيفية إقناع الناس، ويجتهدوا غاية الاجتهاد في تحديد المداخل المؤثرة في إقناع الناس بالحكم الشرعي، ويستفيدوا من كافة المهارات والأدوات المعاصرة، لكن هذا كله يجب أن يكون إقناعاً بالحكم لا تحريفاً للحكم لأجل أن يقتنعوا به، وأما مراعاة المزاج السياسي والإعلامي واستحضار الفئات المعادية للإسلام ومحاولة جذب الاستحسان الغربي؛ فهو أحد المداخل الأساسية المهمة التي يلج فيها الإنسان المعاصر إلى تحريف الشريعة والعبث بها ولو كان في نفسه فاضلاً أو حسب أنه بفعله هذا قد خدم الإسلام وأحسن صنعاً.

ضغط اللحظة الراهنة

كانت قضية (المعجزات) في مرحلة زمنيةٍ قريبة من أسخن القضايا التي أربكت عدداً من المؤلفين في الفكر الإسلامي المعاصر.

قبل هذه المرحلة، ما كان مكوث قضية المعجزات في دائرة القضايا الشرعية البدهية يثير أي إشكال، حيث إنها من دلائل صدق الرسل - عليهم الصلاة والسلام - كما قال ربنا - تعالى - عن موقف كثيرٍ من الكفار ﴿وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُوا بِهَا﴾ [الأنعام: ٢٥] وقد قصَّ الله - تعالى - في القرآن الكريم عدداً من معجزات الأنبياء - عليهم الصلاة والسلام - كمعجزة موسى وعيسى - عليهما الصلاة والسلام - قال - تعالى -: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا﴾ [طه: ٦٩] وقال أيضاً: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٤٩] كما اختص نبينا محمد ﷺ بمعجزات كثيرة تضافرت في تأكيدها الروايات الصحيحة.

كان القلق ناتجاً من هبوب موجة استنكارات عنيفة من المثقفين الغربيين على المعجزات التي لم يتقبلها العقل الغربي، فهي لديهم أقرب لفكر الخرافات والأساطير التي تجاوزها الزمان، فما عادت مستساغة في زمن تأليه العقل، وتقديس الفكر المادي التجريبي، غدت معه المعجزات مادة تندُّر واستهجان من رجالات الغرب، وكنز أسئلة يلاحقون بها من يلتقون به من العلماء والمثقفين المسلمين.

هذا المزاج الغربي صاحبه حالة إلحاد وجحود عن الدين لدى أوساط كثيرٍ من المثقفين المسلمين، بما عزز في وعي كثير من المؤلفين ضرورة تقديم خطاب عقلانيٍّ مناسب يحفظون به الدين الإسلامي من سياط النقد الغربي، ويحمون شباب الإسلام من التفلت عن الدين، فكان لا بدَّ من إعادة قراءة التراث الإسلامي؛ لتخليصه من قصص المعجزات التي غدت معيبة في تلك اللحظة.

كتب حينها محمد حسين هيكل كتابه الشهير (حياة محمد) جرَّد فيه سيرة النبي ﷺ من كافة الآثار والسنن الواردة في معجزاته ﷺ، وجعل معجزته الوحيدة هي القرآن الكريم فقط، وقد قدَّم له أحد العلماء المشهورين ووافقه فيما ذهب إليه.

وأما الروايات الصحيحة فلا اعتبار لها لأن (مضرة الروايات التي لا يقرُّها العقل والعلم قد أصبحت واضحة ملموسة)[١]. فضرورة الواقع تفرض تجاوز مثل هذه الأخبار (ولو أنهم - أي رواة الحديث- عاشوا إلى زماننا هذا ورأوا كيف اتخذ خصوم الإسلام ما ذكروه منها حُجَّة على الإسلام وأهله لالتزموا ما جاء به القرآن الكريم)[٢].

(١) حياة محمد، ٥٤.

(٢) حياة محمد، ٥٤.

وكان المزاج العصري الرافض لقضية المعجزات حاضراً حتى في تفسير آيات القرآن الكريم، فالآيات التي تتضمن معجزات سابقة يتم التعامل معها بطريقة تزيل عنها وصف الإعجاز حتى تكون حكماً معتاداً على وفق سنن الطبيعة، كمثل تفسير هلاك الفيل بالطير الأبابيل الوارد في كتاب الله ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ۝٣ تَرْمِيهِم بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ۝٤ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ﴾ [الفيل: ٣-٥] بأنها جراثيم الطاعون إذ لا مانع من تسميتها طيوراً، أو أنهم قد أصيبوا بمرض الجدري أو الحصبة حتى ماتوا، فالطير الأبابيل إنما هو بعوض أو ذباب ناقل للأمراض[١].

وحتى ما لم يصبه التحريف من المعجزات السابقة، فلم يسلم من حال التهوين منها كتفسير المعجزات السابقة بأنها أدلة مناسبة لضعفاء العقول؛ فكانت المعجزات (لجذب قلوب أقوامهم الذين لم ترتق عقولهم إلى فهم البرهان)[٢].

وعلى نفس المنوال جرى الكلام على بقية المعجزات الواردة في القرآن الكريم، وتبع ذلك تأويل عدد من المغيبات التي لا يتقبلها المزاج المادي الغربي كتأويل الملائكة بأنها قوى وأرواح مودعة في الكائنات الحية وهي قوى الطبيعة، وتأويل الشيطان بأنه ما يدفع إلى الشر، ومن النتيجة البدهية بعدها أن يتم تأويل وإنكار أخبار الدجال والسحر ونزول عيسى وأشراط الساعة وغيرها[٣].

هذه الحال آلمت عدداً من العلماء الذين شعروا أنها حال عبث وتحريف لأحكام الإسلام، وجزموا بأنها ثمرة انهزام أمام مدِّ الثقافة الغربية، فكتب في تلك الحقبة

(١) انظر بعض هذه الأقوال في منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير للدكتور فهد الرومي، ٧٢٢-٧٢٤.

(٢) تفسير المنار، ١/ ٣١٥.

(٣) انظر عدداً من هذه التأويلات في: التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان أمامة، ٣٩٤-٤٠٠.

بكل قوة وثبات شيخ الإسلام مصطفى صبري موسوعته الشهيرة (موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين) ومن الملفت للنظر أن أغلب مباحث هذا الكتاب كانت في مناقشة قضايا الغيب والمعجزة بما يكشف عن حجم القلق الذي تثيره هذه القضية في تلك المرحلة.

لم تكن الحركة النشطة آنذاك لتأويل المعجزات نابعة من رفض للشريعة أو انتقاص من مكانتها؛ بل ظاهر جداً أن الحفاظ على الإسلام والدفاعً عن حرماته، والخوف عليه وضرورة تقديم صورة حسنة إلى الغرب هو الهاجس العميق الذي كان يسكن قلوب كثيرٍ ممَّن تأثر بهذه الموجة، فهم يشعرون كما يقول السيد رشيد رضا: «إن المعجزات هي من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر»[1]

وكانت قلوبهم معلقة بهداية الغربيين، ولو وصل ذلك إلى تجاوز خطير بلغ حدَّ القول: «إنه لولا حكاية القرآن الكريم لآيات الله التي أيدَ بها موسى وعيسى - عليهما السلام - لكان إقبال أحرار الإفرنج عليه أكثر واهتداؤوهم به أعمُّ وأسرع)[2].

طبعاً هذا لا ينفي خضوع العقل لسطوة المفاهيم الغربية لحد القول (ممَّا يدلُّ على أن هذه القرون الأخيرة لا تروج فيها مسائل المعجزات تكذيب علماء أوروبا بكل المعجزات السابقة وهو وإن كان تهوراً منهم إلا أنهم مصيبون في قولهم إننا في زمان لا يجدي فيه للاعتقاد إلا النور العقلي والدليل العلمي)[3].

ومضت تلك الحقبة، ورصد التاريخ مقولاتها وإشكالاتها التي تكشف عن طبيعة المؤثرات التي كانت توجه الفكر الإسلامي.

---

(١) تفسير المنار، ١١/ ١٥٥.

(٢) تفسير المنار، ١١/ ١٥٩.

(٣) الإسلام والمدنية لفريد وجدي، ٧١-٧٢ نقلاً عن منهج المدرسة العقلية الحديثة، ٥٤٩.

فتش الآن عن حضور قضية المعجزات في الفكر الإسلامي المعاصر، هل سؤال المعجزة من القضايا القلقة والأسئلة المشكلة التي تتزاحم الدراسات والمؤتمرات في مناقشتها وإزالة الشبهات عنها؟

المسلم المعاصر الآن يدرك بوضوح أن هذا السؤال – وإن بقي حاضراً عند بعض الفئات– ما عاد له ذاك التأثير، ولا تكاد كثير من البحوث والدراسات الإسلامية المعاصرة تتطرق للموضوع من الأساس، وربَّما يشدُّ المسلم حاجبيه متعجباً من حال التحفز والتعسف في تأويل المعجزات، فلا يجد في الأمر ما يستحق كل هذا.

إنه قلق مرحلة زمنية، وضغط حال مؤقتة، ضعف دافعه فذهبت معه كافة الإشكالات المصاحبة له.

وعاش الفكر الإسلامي بعده مراحل زمنية أخرى انتعشت فيه قضايا أخرى وأحدثت من الإرباك ما أحدثته المعجزة في تلك الفترة، فجاءت قضية الاشتراكية والقومية وغيرها، وتكرر في كل قضية منها نفس المشهد: تشكيك في الأحكام الشرعية المعارضة لهذه الهزات المؤقتة، يتبعه استنكار شائع، ثم حركة تأويل وتعسف من قبل بعض الناس، ثم لا يسلم بعض أهل العلم والفضل من الوقوع في الخطأ والتحريف.

حين تضع هذه الصور التاريخية أمام عينيك وتدقق النظر فيها يتجلى لك هذا المعنى العظيم:

ضرورة (الاستمساك بالأصول الشرعية والمحكمات الإسلامية) وأهمية (التماسك المنهجي في الأخذ بأحكام الإسلام) وألَّا يخضع المسلم لضغط مرحلة زمنية ما، فتكون سبباً لتحريف الأحكام والعبث بالتصورات وإحداث أشكال التلفيق بين مفاهيم الإسلام والمفاهيم المزاحمة، فالعبرة باتباع الحق وليس بموافقة

المزاج العام، فهذا المزاج والجو العام عرضة للتقلبات السريعة والهزات العنيفة فلا يليق بمَن يعظِّم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ -خاصة من أهل العلم المؤتمنين على بيان الشريعة- أن يكون ضغط هذا المزاج مؤثراً على تصوراته ومفاهيمه الشرعية.

إنك حين تتحدث عن قضايا شرعية فأنت تتحدث في الدين الذي يريده الله للناس جميعاً، فلا تكن حبيس اللحظة الراهنة التي تعيشها، ولا أسير الفضاء الذي يحيط بك، فلعل من يقرأ كتابك ممن يعيش في أزمنة لاحقة وأمكنة مختلفة هم أضعاف من قرأه وكان متفهماً لحالة القلق التي عاشها الكاتب، وربما هذا يفسر بعض حالات الشذوذ الفكري والفقهي التي نستنكرها ونتعجب من صدورها.

إن الرؤية التي تكون أمام منظار المسلم هي (البحث عن مراد الله ومراد رسوله ﷺ) وخارطة التفكير لديه يجب أن تكون في كيفية السير خلف الدلائل الشرعية، والابتعاد عن أي صوارف عارضة.

فالمنهج الشرعي في إصابة الحق ليس مرتبطاً بالكثرة قال - تعالى -: ﴿**وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللّهِ**﴾ [**الأنعام**: ١١٦] وقال أيضاً: ﴿**وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ**﴾ [**يوسف**: ١٠٣] ومن المفاهيم المتقررة في وعي المسلم مفهوم الطائفة المستمسكة بالحق التي: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله)[1] ومن مأثور الصحابة: (الجماعة ما وافق الحق ولو كنت وحدك)[2] فرسوخ هذا المعنى في وعي المسلم يجعل البحث عن الحق هو المعيار الوحيد الذي يبدد كل المؤثرات التي تضغط على العقل المسلم.

---

(١) أخرجه البخاري برقم ٣٦٤١، ومسلم برقم ١٩٢٠.
(٢) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٦/ ٤٠٩، واللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ١/ ١٠٩.

إن ثم عوارض كثيرة تصرف المسلم عن إصابة الحق، ومن المهم أن يجتهد كل مسلم في محاولة التخلص من كافة دوافعها قدر المستطاع، ومنها العوارض المتعلقة بالواقع الذي لا يتقبل بعض الأحكام الشرعية، فمثل هذا الواقع يدفع المسلم لئن يتخففَ من بعض الصرامة العلمية الواجبة، وهو من جنس الهوى الذي نهت الشريعة عنه قال - تعالى -: ﴿وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦] ﴿فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

إن الدفاع عن الإسلام، وضرورة تقديم صورة حسنة له، وضرورة حماية الشباب من الانحراف هي مقاصد نبيلة وغايات شريفة؛ لكنها لا تبرر التهاون في تحريف أي حكم شرعي، كما أن التحرز من ضغط اللحظة الراهنة لا يعني إهمال الاجتهاد المبني على المنهج الفقهي في الوقائع المتجددة للنظر في متغيراتها وأوصافها المؤثرة، وما يطرأ عليها من ضرورة أو حاجة، فهذا اجتهاد في الواقع وليس خضوعاً لضغط لحظة راهنة.

ضغط اللحظة الراهنة موجود في كل زمان ومكان، وهو دافع عميق لتجاوز عدد من الأحكام الشرعية التي لا تنسجم مع اللحظة الراهنة، ليس لأن الدليل لا يدلُّ عليها، ولا لأن العقل لا ينصرها؛ بل لأن المزاج العام لا يجعل لدلائلها ذاك الوهج المقبول، فيجد المسلم ضغطاً عميقاً في نفسه، يجعله يتخفف من الصرامة العلمية ومنهجية التحري والتدقيق المطلوبة، فإنْ كانت لمن قبلنا لحظات مع المعجزات والاشتراكية والقومية، فإن لحظتنا الراهنة قد اندفعت نحو مفاهيم أخر، ما زالت تمارس عبثها في عقول كثير من المسلمين، فأعملوا عقولهم في أحكام الإسلام تلفيقاً وتأويلاً وتغييراً برؤية غير علمية، ولا منسجمة مع الأصول والقواعد الشرعية، وهي مرحلة زمنية لا بدَّ أن تنتهي فيتضح من كان سائراً مع النص وبراهينه ودلائله ممَّن وقع تحت أسر ضغط لحظةٍ راهنةٍ قد انتهت!

البيئة الحاضنة للانحراف

هل يظن أحد أنه في مأمن عن الانحراف بعد أن يقرأ هذا الخبر؟

كان رسول الله ﷺ يكثر من الدعاء بـ «يا مقلب القلوب، ثبت قلبي على دينك»، ولما سئل عن سبب ذلك قال: «إنه ليس آدميٌّ إلا وقلبه بين إصبعين من أصابع الله فمن شاء أقام ومن شاء أزاغ»[1].

وكيف لا تأخذ الخشية مجامع قلب المؤمن وهو يقرأ قول النبي ﷺ «وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيسبق عليه الكتاب، فيعمل بعمل أهل النار، فيدخل النار»[2].

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: ١٩/ ١٦٠، والترمذي: ٥/ ٥٣٨ برقم (٢١٤٠) وحسنه، والنسائي: ٤/ ١٤ برقم (٧٦٩٠)، وابن ماجه: ٢/ ١٢٦٠ برقم (٣٨٣٤) وصححه الحاكم في المستدرك: ١/ ٥٢٤.

(٢) أخرجه البخاري برقم (٣٣٣٢) ومسلم برقم (٢٦٤٣).

فلا أحد في مأمن أن يتعرض للابتلاء في دينه؛ إلا أنه شتان بين من يبذل الأسباب الموجبة للثبات والحفظ والنجاة ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]. ومن يفتح على قلبه ذرائع الشكوك ودوافع الشبهات ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥].

وهذا يدفعنا للحديث عن السؤال المهم هنا:

ما هذه الدوافع والذرائع التي قد تكون سبباً لهذا الانحراف؟

لا يمكن لأحد أن يختصر وقائع الانحراف عن الإسلام والمروق من تكاليفه في سبب محدد؛ فمن طبيعة الظواهر أن تكون مؤلفة من مجموعة أسباب مركبة وظروف مختلفة تتكامل في تشكيل الظاهرة؛ غير أن ثَمَّ عاملاً محورياً وأساسياً في هذه الظاهرة يتبدى جلياً عند النظر في أكثر حالات هذا الانحراف، هذا العامل هو وقوع الإنسان في بيئة حاضنة للانحراف تغذي في نفسه دوافع الانحراف وتفتح ذرائعه وتخلخل الأصول الفكرية التي تشد المسلم ثم ترمي به في مهبِّ ريح الضلالات تعبث به كما تشاء.

بيئة الانحراف الحاضنة هذه تتميز بثلاث خصائص أساسية:

الخاصية الأولى: التشكيك في اليقين، والتزهيد به، وتعظيم الشك والتساؤل الفوضوي والبحث العبثي؛ حيث يشعر الشاب باستخفافٍ من أي منهج أو كتابة ذات رؤية يقينية، ويشعر أن اليقين ناتج عن ضعف الوارد ونقص الذكاء والفهم وقلة الاطلاع والثقافة، بخلاف الشاك المتوقد ذكاء وفهماً بما يجعله قادراً على الخروج عن النسق السائد ومحاكمة الأصول اليقينية التي لا يجرؤ عموم الناس عن الاقتراب منها لجهلهم وسذاجتهم.

هو فضاء محبَّب لبعض النفوس تشعر من خلاله بتميُّز وتفرُّد عن بقية الناس، مع أن حقيقة الشك أنه ليس بشيء؛ وغاية أمره أن الإنسان في بحث عن الطريق الصحيح لكنه - قطعاً - ليس على الطريق الصحيح ولم يصل إليه، وبناءً على أصله المنهجي فلن يصل إلى اليقين أبداً، بل سيبقى في دوامة الشكوك إلى ما لا نهاية.

فالشك حالة نقص يجب أن يتخلص منها الإنسان إلى اليقين، وقبل وصوله إلى الطمأنينة فهو في مرحلة حيرة وضياع لا يُحمَد عليها الإنسان.

وتعجب حين تجد بعض الناس يكرر أن الشك طريق إلى اليقين! فما أدري ما حاجة المسلم إلى الشك وقد وصل إلى اليقين؟ اللهم إلا أن يكون لدى المسلم شك في دينه وعدم جزم بحقيقته؛ فهذه قاعدة من لا يعرف اليقين ولا يجد طريقاً صحيحاً إليه؛ فعجباً كيف تسربت إلى بعض المسلمين الموقنين!

الخاصية الثانية: تفكيك عوامل الثبات الفكرية المستقرة في نفس الشاب، فتزدحم في رأس هذا الشاب الأسئلة والإشكالات والمقولات التي تطعن في أصوله الشرعية المنضبطة، وتستهين بمنظومة براهينه العقلية والنقلية، ويتواصل دفع سيل هذه الأسئلة حتى تشق في قلب الشاب أودية الحيرة والاضطراب والارتباك حول تدوين القرآن، وحجية السنة، وفهم النصوص، ومسائل الإيمان والكفر، والموقف من الصحابة... إلخ. هذه القضايا التي تقررت عند أهل السنة وحُرِرَت مباحثها، وكتب في تقرير أصولها ودفع الشبهات عنها ما لا يحصر من الدراسات، فكثرة هذه الاعتراضات تضعف ثقة الشاب بها، وتوهن في قلبه الاعتزاز والاستمساك التام بها، والإشكالية الأكبر أنها تغرس خنجر الحيرة في روح هذا الشاب؛ فلا هو

الذي تمسك بأصوله المعرفية، ولا هو الذي تبنَّى أصولاً معرفية بديلة عنها؛ وإنما نجحت في خلخلتها في نفسه، فأصبح بعضهم يؤمن بها نظرياً وإن كان في الحقيقة لا يعتمد عليها كثيراً، وهذا ما يفسر لك أن كثيراً من الشباب يقرر هذه الأصول ثم يتبنى ما يخالفها في نفس اللحظة!

الخاصية الثالثة: الانفتاح الفوضوي، والاطلاع العبثي على كافة الدراسات الفلسفية والفكرية التي تقوم على منظومات فكرية مختلفة، لا تعتمد على مرجعية النص الشرعي ولا تعلي من مكانة الخطاب القرآني والنبوي، من دون أن يكون لدى الشاب حصيلة كافية لمحاكمة هذه الدراسات وإدراك جذورها واكتشاف مكامن القوة والضعف فيها، فيسقط الشاب سريعاً عند أول قراءةٍ فيها، ليس لقوة هذه الدراسات، إنما لضعف المحل الذي نزلت عليه.

ويزيد الإشكالية أن الشاب يُقبِل عليها بنفسية المعظِّم لها، الذي يعتقد بعبقرية أصحابها، وقدراتهم البحثية الهائلة، وهو ما يجعله مهيأ نفسياً لقبول أي معلومة والتسليم لأي نتيجة، فهو منكسر خاضع لها أيّاً ما توجَّهَت به؛ ولهذا تجد وَلَعَ بعض الشباب بتكرار بعض المقولات الفلسفية الهزيلة التي لا يحسنون كثيراً شرحها وبيانها.

كما أن الشاب يُقبِل عليها وقد امتلأ قلبه بأهمية الاستقلال والثقة التامة بالعقل وضرورة الشك في كل القطعيات ونحو هذه الدوافع التي تتضخم في ذاته فتجعله يستهين بنعمة اليقين الذي أنعم الله عليه، ثم يجد نفسه بعد هذا نافراً من قراءة القرآن وتدبُّره، مستخفّاً من الوعظ والتذكير، بعيداً عن التضرع والانطراح بين يدي الله، وهو ما يجعله خليقاً بالخذلان والحرمان.

وحين يقول بعض الناس: إن الإسلام والحقَّ قوي ببراهينه فلا يُخَاف عليه. فهو لا يفقه أن الإشكال ليس مع الحق ولا مع الإسلام، الإشكال مع هذا الشاب الذي قد يسقط لأنه لم يفهم حقيقة الإسلام، وما امتلأ قلبه بالتسليم والانقياد له، ولأنه قد وقع ضحية غش فكرية بتحريضه على دراسات فكرية لا يستطيع أن يحاكمها فكان دورها أن تكسر أرضية الثبات لديه ليخرج منها حائراً لا يلوي على شيء.

هذه العوامل الثلاث **(التزهيد في اليقين، تفكيك الأصول الشرعية، الدفع نحو الانفتاح الفوضوي)** هي البيئة الحقيقية للانحرافات التي تعصف ببعض الشباب، وهي بيئة حاضنة تهيئ الشاب للانحراف، وتجعل روحه محلاً قابلاً للتصورات الفاسدة.

هل معنى هذا أن الانفتاح بالقراءة والثقافة والاطلاع بيئة حاضنة للانحراف؟

بالتأكيد لا، بل إن القراءة والاطلاع مما يزيد الإنسان علماً وعقلاً وفهماً ويقوي من أدواته البحثية والفكرية، وكثير من علماء الإسلام ودعاته هم من أكثر الناس قراءة واطلاعاً على كافة العلوم.

إنما الخلل من جهات ثلاثة:

١ - التركيز على القراءات الفكرية والفلسفية المقتصرة على التشكيك والتشغيب على الثوابت والمحْكَمَات، وهي ذات فائدة يسيرة في خضم مفاسدها ودوامة شكوكها، وإهمال الفضاء المعرفي الواسع من علوم الاقتصاد والسياسة والتربية والإدارة والقانون وبقية العلوم التجريبية وغيرها.

٢ – الضعف العلمي الذي يبتدئ معه الشاب بالقراءة المباشرة لدراسات دقيقة في الفكر والفلسفة من دون أن يكون لديه أي مخزون معرفي يستطيع به محاكمة هذا النتاج المتخصص .

٣ – إضعاف نفسية الشاب بتفكيك أصوله والتشكيك فيها، وتضخيم مثل هذه الدراسات، وتعظيم عبقرية أصحابها، وهو ما يجعله يستسلم لها سريعاً، فيأنف بعقله أن يقلد علماء الإسلام وأئمته الكبار ليقلد – بكل ثقة واستقلال – طائفة من الحيارى التائهين .

حين تجتمع هذه الخصائص الثلاث فإنك تكون في محضن بيئة دافعة للانحراف، أياً ما كانت هذه البيئة؛ فقد تكون قناة فضائية أو صحبة معيَّنة أو منتدى ثقافياً أو مدرسة أو أي شيء آخر؛ فهي تهز أصول الشاب، وتسخر من يقينه ثم ترمي به في مزالق المنظومات الفكرية المختلفة بعد أن فككت مرتكزاته الفكرية التي كان يعتمد عليها، ثم لا يدري أحد بعدها عند أي منحدر انحراف سيقف .

أعرف أن ثَمَّ من يهز شفتيه استخفافاً من أي حديث عاقل يتحفظ من الانفتاح الفوضوي؛ بدعوى أنه خطاب تجاوزه الزمن لأن الانفتاح الآن لا حدود له ولا يملك أحد أن يسيطر على قراءة الشباب .

حقاً، لا يملك أحد أن يسيطر على قراءات الشباب، لكنه يملك أن يُظهِر لهم نصحَه وشفقتَه ويعلن لهم المآلات التي تسير إليها خطواتهم، لتستجيب لها فئة (لعلها هي الأكثر) ولتكون الفئة الأخرى على حيطة من أمرها قبل أن تحكى في أخبارها الذكريات، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

من (السلامة)... إلى (الغل)!

ينشأ المسلم وهو يجد هذه المعاني تتعزز في نفسه يوماً بعد يوم، يتلقاها في البيت والمسجد والمدرسة، ينمو في قلبه حب الصحابة -رضي الله عنهم- وتوقيرهم، ويعتاد لسانه على الترضي عنهم وذكرهم بالخير، وتألف نفسه كمال الأدب معهم، والكف عن أي شيء يسيء لمقامهم.

أثمرت هذه التنشئة الإسلامية مكانة عميقة في نفوس الناس للصحابة، تشتعل غضباً ضد أي إساءة تنال أحداً منهم.

وحتى يبقى القلب في كمال الطهارة والسلامة تجاه هذا الجيل الإسلامي الفريد جاءت وصية أعلام الإسلام الكبار بترك الخوض فيما شجر بين الصحابة - رضي الله عنهم - حتى لا تنتج القراءة الخاطئة لهذه الأحداث منابت غل وضغينة في قلب المسلم تجاه صحابة رسول الله ﷺ، فأوصوا - لنصحهم وعلمهم - بترك الخوض في هذا الباب، فلا يتحدث فيه إلا مع الاحتياط التام في استيفاء شروط العلم

والعدل وحفظ المكانة، وبما لا يكون ذريعة للاستطالة أو فساد الفهم وسوء الظن.

فأحداث الفتنة ليست شيئاً مغلقاً أو محذوفاً من تاريخ الإسلام، فلقد تكلم فيه العلماء وبحثوا تفاصيله، وأجابوا عن الإشكالات المثارة، وهذا يبدد الوهم الذي يجثم فوق صدور بعض الناس حول هذا الموقف السلفي من الصحابة، هو وهمٌ مركب يجهل حقيقة موقف السلف، ولا يفقه - في جزئه الآخر - حقيقة الدوافع والاعتبارات العقلية العميقة في هذا الموقف، **ويمكن أن نستلهم بعض هذه الاعتبارات في العناصر التالية:**

أولاً: احتواء كتب التاريخ لخريطة واسعة من الأخبار والأقوال والتفصيلات التي رسمها إخباريون كذبة وخصوم مبتدعة، وأكثر من يخوض فيما شجر بين الصحابة لا يسلم من قبول كثير من هذه الأخبار وروايتها والبناء على مضامينها، وأكثرهم - بداهة - ليس لديهم القدرة على فحص الأخبار وتمييز صحيحها من سقيمها، بما يجعل صورة الأحداث تترسخ في وعيهم بنسختها المكذوبة التي رسمها خصوم الصحابة.

ما يزال كثير من الباحثين يعتمد على هذه الأخبار، وينقل عن الضعفاء والمتروكين والوضاعين، ثم يتحدث بكل ثقة أنه يعتمد على مصادر تاريخية موثوقة، بمجرد أنه ينقل من أحد كتب التاريخ الشهيرة!

لقد بحّت أصوات العلماء والمحققين وهم يحذرون مثلاً من (أبي مخنف لوط بن يحيى) ويذكرون أنه إخباري تالف متروك الرواية، حتى غدا هذا من المعلومات الشائعة، ومع ذلك فما زال كثير من المؤلفين يبني قائمة طويلة من الأحكام والتحليلات بناءً على رواية محفور في أولها: قال أبو مخنف!.

ثانياً: إن الخوض في تلك التفصيلات والأخبار لا يترتب عليه أي فائدة عملية

أو ثمرة فقهية، فهي حوادث تاريخية وقعت تحت ظروف وملابسات معينة أنتجت فتنة بين الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا فيها مجتهدين ومتأولين، ولا يترتب على إدراك تفاصيلها علم مستقل بأحكام شرعية أو تأثير على جانب فقهي أو علمي معين، فمن يجهل خفاياها ولا يدرك تفصيلاتها لن يمس ذلك بتاتاً أي قضية شرعية، وهذا يبدد الوهم الذي يسكن بعض الناس حين يظن أنه أمام حقبة تاريخية مخفية، وواقعة لا بدّ من إعادة قراءتها، ويشعر أنه يكتشف من خلالها مواقف شرعية مهمة، والحقيقة أن أحكام الشرع وتصورات المسلم لن تتأثر بمعرفته لهذه التفصيلات أو إعراضه عنها، ولهذا كانت وصية السلف في الكف عمَّا شجر بينهم لأنه من قبيل فضول البحث الذي لا طائل من ورائه.

ولهذا قال الإمام أحمد لمن سأله عن القراءة في الكتب التي فيها ذكر ما شجر من الصحابة: لا تنظر فيها، وأي شيء في تلك من العلم؟ عليكم بالسنن الفقه وما ينفعكم[1]. وقال عنها: هذه الأحاديث تورث الغل في القلب[2].

ثالثاً: إن الحكم على الصحابة يتطلب عدلاً وإنصافاً وموازنة بين الحسنات والسيئات، وألَّا يكون أي اجتهاد أو خطأ سبباً لإلغاء ما عداه، وهذا ميزان دقيق لا يحسن أكثر الناس ضبط ميزانه، فينتج من ذلك استطالة عليهم، وبغياً في حقهم، وإذا كان البغي والجور محرم في حق أي أحد من الناس فكيف بصحابة النبي ﷺ؟

الحديث هنا عن جيل قد أثنى عليه القرآن الكريم: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [التوبة: ١٠٠] ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ

---

(١) انظر: السنة للخلال ١/ ٣٩٨.

(٢) انظر: السنة للخلال ١/ ٤٠٠.

﴿بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ [الفتح: ٢٩] ووعدهم جميعاً - سابقهم ولاحقهم - بالحسنى ﴿لا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ أُوْلَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا وَكُلاًّ وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى﴾ [الحديد: ١٠] وأوصانا رسولنا الكريم ﷺ بهم فقال: «لا تسبوا أصحابي»[1].

فمن العقل والحكمة والديانة أن يتحفظ المسلم عند نظره في مواقف هؤلاء الناس الذين يتحدث القرآن الكريم عنهم بهذه الكيفية، وأن يعلي من قدرهم كما أعلى الله من مكانتهم، فيتولاهم جميعاً، ويدعو لهم جميعاً، ويرجو أن يحشره الله في زمرتهم، ويتحفظ من ولوج بابٍ يكون ذريعة إلى أي إساءة لمن عظَّم الله حقهم.

إن غياب العدل في حقهم، والعلم بحالهم، والإنصاف في تقويمهم هو الذي جرَّأ كثيراً من المبتدعة على الخوض في أعراضهم، والنيل من مقامهم بما أنتج غلاً وكرهاً دفيناً في نفوسهم في حق صحابة رسول الله ﷺ، وهي صفة خليق بها الكفار لا أهل الإيمان ﴿لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ [الفتح: ٢٩].

رابعاً: حاجة هذه الأحداث للرؤية الشمولية التي تعرف دوافعها، وتضبط أحداثها، وهي غالباً ما تخفى على أكثر الناس، فيقرأ الأحداث منتزعة من سياقها، مقطوعة عن دوافعها بما يجعله يفهم الموقف على غير ما كان عليه، فيقع في قلبه شيء على صحابة رسول الله ﷺ.

(إن هذه الآثار المروية في مساوئهم منها ما هو كذب، ومنها ما قد زيد فيه ونقص وغيَّر من وجهه، والصحيح فيه هم فيه معذورون، إما مجتهدون مصيبون وإما مجتهدون مخطئون، وهم مع ذلك لا يعتقدون أن كل واحد من الصحابة

(١) أخرجه البخاري برقم ٣٦٧٣، ومسلم برقم ٢٥٤٠.

معصوم عن كبائر الإثم وصغائره بل يجوز عليهم الذنوب في الجملة، ولهم من السوابق والفضائل ما يوجب مغفرة ما يصدر منهم إن صدر، حتى إنهم ليغفر لهم من السيئات ما لا يغفر لمن بعدهم؛ لأن لهم من الحسنات التي تمحو السيئات ما ليس لمن بعدهم . . ثم إذا كان قد صدر من أحدهم ذنب فيكون قد تاب منه، أو أتى بحسنات تمحوه، أو غفر له بفضل سابقته، أو بشفاعة محمد ﷺ الذين هم أحق الناس بشفاعته، أو ابتلي ببلاء في الدنيا كفر به عنه . . ثم القدر الذي ينكر من فعل بعضهم قليل نزر مغمور في جنب فضائل القوم ومحاسنهم)[1]

خامساً: لم يقل أحد من السلف إن الصحابة - رضي الله عنهم - كانوا معصومين، أو أن كل فعل صدر منهم فهو حجة ودليل معتبر، وحينئذٍ فأي خطأ أو اجتهاد صدر من بعضهم مما يخالف فيه الدليل فإن المسلم بداهة سيأخذ الدليل، وحينها فلا معنى للخوض في تفاصيل هذه الأخطاء وإثارة الحديث فيها مرة بعد مرة بمناسبة وبغير مناسبة، إلا شحن النفوس بالغل والضغينة عليهم، ولهذا تجد في القرآن من دعاء المؤمنين ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالإِيمَانِ وَلا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلاًّ لِّلَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحشر: ١٠] فكثير من النقد الموجه لهم هو من قبيل الغلِّ ومرض القلب فحسب، وإلا فأي فائدة من الحديث عن أحدٍ من صحابة رسول الله ﷺ لأجل الطعن فيه وذمه وعيبه؟ وما الفائدة من إثارة تاريخه ومواقفه وخطبه بمناسبة وبغير مناسبة، بلا تحقيق فيها ولا تدقيق، إلا أن يمتلئ قلب المسلم غلاً وحنقاً على صحابي لقي ربه من قرون طويلة؟

وربما قال بعضهم هنا: إن هذا الموقف من قبيل تقديس الأشخاص دون تقديس المبادئ، وهذا غلط بني على سوء تصور للموضوع، فلم يقل أحد بتصويب كل ما

(١) العقيدة الواسطية، ١٢٠-١٢١.

صدر من الصحابة حتى يقال: إنه تقديس للأشخاص وقد يضر بتقديس المبادئ، فالمبادئ واضحة ولم يقل أحد بتقديم أي شيء عليها، إنما الحديث عن تقدير الشخص وحفظ سابقته ومقامه وترك الإساءة والطعن فيه، وهذا لا يضر المبادئ في شيء، فليس من ضرورة حفظ المبادئ أن تطعن في الأشخاص أو تسبهم أو تخوض في نياتهم أو تثير الطعن فيهم بمناسبة أو بغير مناسبة.

ومن الأوهام المجرئة هنا على صحابة رسول الله ﷺ القول: إن الصحابة ليسوا بمنزلة واحدة، وإنه لا يمكن مساواة بعض من أسلم بعد الفتح بأبي بكر وعمر؟ وهذا كلام صحيح، وهو ما يقوله أهل السنة[1] فالصحابة درجات، وبعضهم أفضل من بعض، والتفضيل ليس فيه إساءة لأحد، إنما لا يجوز أن يكون هذا التفضيل سبباً للجرأة على أحد منهم وتهوين ذمه والطعن فيه.

سادساً: إن من يقرأ حادثة الفتنة بشكل متكامل، ولديه قدرة على تمييز الأخبار الصحيحة والسقيمة، فإنه في النهاية سيصل إلى ما وصل إليه السلف الصالح - رضي الله عنهم - من توقير الصحابة وحبهم وتقدير إيمانهم وتضحيتهم في سبيل الله، وأن هذه الفتنة تقدير رباني؛ ليعرف المسلم عظمة هذا الجيل حتى وهو في حال الفتنة، ويعرف الأحكام الشرعية الواجبة في مثل هذه الفتنة، والأخلاق الإسلامية الرفيعة حتى في أشد حالات الفتنة والقتال.

فوصية علماء السلف بالكف عن هذه الأحداث لم يكن جهلاً منهم بحالها، ولا خشية من ظهور حقائقها، بل هم من أعلم الناس بها، قد فحصوا رواياتها، وحرروا أحكامها، وضبطوا أحوالها، فعرفوا أنها موصلة إلى حب الصحابة واعتقاد فضلهم، ورأوا أن الخوض فيها لا ثمرة عملية فيه وقد يكون ذريعة

(١) انظر: العقيدة الواسطية لشيخ الاسلام ابن تيمية، ١١٥-١١٦.

للاستطالة والغل فكان من النصح للناس أن يبنوا لهم هذا المنهج، وهي النتيجة العلمية التي سيجدها من يقرأ – بعدل وعلم– تفاصيل هذه الفتن.

وقد يأنف بعض الناس من الأخذ بقول بجمهور السلف وأئمته وكبار محدثيه الذين ميزوا الأخبار وتتبعوا الأحوال، فيشعر أن هذه حالة تقليد وتضليل ثم ينقاد بكل سهولة ويصدق كل ما يقرأه في كتاب أو يسمعه من خطيب!

وربما شعر أن ثم مؤامرة لتضليله عن معرفة أحداث التاريخ فدفعه ذلك لمزيد حرص وعناية لقراءة تلك التفاصيل، وبدلاً من أن يتجه لمنهج الأئمة والمحدثين الكبار الذين خبروا الأحداث وعرفوا تفاصيلها فسلكوا به – بعد علم ودراية – منهج سلامة الصدر وطهارة القلب وحفظ اللسان، يبحث عن ناقصي العلم والعدل ليملؤوا قلبه حنقاً وحقداً وضغينة وغلاً على أصحاب رسول الله ﷺ، فينتقل من سلامة الصدر إلى الضغينة والغل، فوآحسرتاه ﴿**رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ**﴾ [**الحشر**: ١٠].

هل الإلزام بأحكام الإسلام يورث النفاق؟

في أكثر من لقاءٍ فضائي.

وفي إشارات مقتضبة في بعض المؤلفات المعاصرة.

وفي كلام كثير على مواقع الإنترنت.

يتردد الحديث بأن تحكيم الشريعة وفرض أحكامها يؤدي إلى النفاق، وأن الشريعة لا تلزم الناس بأحكامها لأن ذلك سيخلق مجتمعاً منافقاً، ولهذا كان من دلائل الشريعة أن ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

فهل الإلزام بالشريعة أو ببعض أحكامها يؤدي إلى النفاق؟

يقول لك حامل هذا الاستشكال: إنه لا يمكن الإلزام بأحكام الشريعة لأنه يورث النفاق، فالناس حين لا تقتنع بالحكم فإنها ستمارسه في الخفاء، فالمطلوب هو غرس القيم الإيمانية وتعزيز انتماء الناس لدينهم وهويتهم، والاجتهاد في

نصحهم ووعظهم حتى يقوموا بأحكام الدين برغبتهم واختيارهم ، وأما مع الإلزام فهو إكراه ينافي الإسلام ويؤدي للنفاق .

وثم تفاوت في إعمال هذا الكلام :

فبعضهم : ينفي بسبب هذا عن الإسلام أي إلزام، ويجعله مجرد رسالة روحية فردية بين العبد وبين ربه ولا علاقة له بنظام ولا حكم لأن حين يرتبط بسلطة وإلزام يتحول من رسالة هداية إلى وسيلة قمع .

وبعضهم : يأتي بمثل هذا الكلام لكن في جانب معين وهو ما يتعلق بالرأي ، فحرية الرأي مكفولة مهما تجاوزت أصول الإسلام ومحكماته ما دام ليس فيها اعتداء على أحد، لأن إي إلزام أو منع سيعزز النفاق .

وبعضهم : يجعل هذا الأصل سبباً لتعليق الإلزام بأحكام الشريعة بطريقة معينة، بحيث يكون الإلزام مستمداً شرعيته من التصويت واختيار الناس لا من كونه حكماً شرعياً، فإذا اختار الناس الإلزام بهذه الطريقة فلا بأس، وإلا فهو مرفوض، ولا يمكن تطبيق الشريعة بغير هذه الطريقة وإلا كان هذا سبباً لخلق مجتمعٍ منافق .

فهذه اتجاهات مختلفة كلّها تستدل – بشكل أو بآخر – بشبهة ترتب النفاق على الإلزام بالشريعة .

إذن : الحديث هنا ليس عن الإيمان بالحكم الشرعي، بل عن مستوى الإلزام .

لا حاجة هنا أن يعترض أحد فيقول (إن صاحب هذا الاستشكال لا يؤمن بالنص ولا بحكمه) لأن هذا ليس محلّ السؤال، الحديث تحديداً عن الإلزام بالحكم .

ولا حاجة لصاحب السؤال بأن يجيب (بأنه مؤمن بالنص)، لأن الخلاف تحديداً عن الإلزام بالنص وليس عن مجرد الإيمان به.

هذا هو تفصيل السؤال، وهو يحمل في طياته خللاً بينا وتصوراً خاطئاً وإشكالات مركبة، ستظهر بإذن الله من خلال تفكيك هذا السؤال ومناقشة مقدماته وإظهار مخفياته.

فهذا السؤال يحمل ثلاث إشكالات رئيسية:

الأول: إلغاء وصف (الإلزام) في الشريعة تصريحاً أو مآلاً.

الثاني: الخلل في فهم النفاق ومعرفة أسبابه.

الثالث: الخلل في تصوّر الإلزام وأثره.

وحجم هذه الإشكالات يتضح - بإذن الله - مع استعراض هذه العناصر:

(١)

يجب التفريق - أولاً- بين ترك الإلزام بالشريعة أو ببعض أحكامها في ظرفٍ ما، أو مكانٍ ما، أو لسببٍ ما، وبين التأصيل الكلّي العام الذي يعود على مفاهيم الشريعة بالنقض والتحريف.

فهذا التأصيل - بجعل الإلزام يؤدي للنفاق- يرجع على أصل الإلزام بالشريعة بالنقض.

فإذا كان الإلزام بالشريعة يؤدي إلى النفاق فمعناه أن الشريعة يجب أن لا يكون فيها إلزام، ولو وجد فيها إلزام فهو مفسدة ظاهرة تؤدي للنفاق ولا فائدة

منها ويجب تبرئة الشريعة من هذه النقيصة، وهذا هو لازم مؤدٍ للوقع في الفكرة العلمانية الصريحة التي غمرتها الأمة رفضاً واستنكاراً.

وهنا تكمن المشكلة: فالإلزام ببعض أحكام الشريعة قد لا يكون ممكناً في بلد ما، أو يترتب عليه مفاسد أعظم في حالة ما، الخ هذه الأسباب التي يجب مراعاته عند تطبيق الأحكام الشرعية، فالموقف الصحيح حينها أنه واجب شرعي قد يسقط لعدم القدرة، وهذا أصل شرعي محكم ﴿**فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾ [**التغابن**: ١٦] ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا**﴾ [**البقرة**: ٢٨٦] وقاعدة السياسة في الإسلام تقوم على الأخذ بأرجح المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين، فالإلزام ليس فرضاً في كل زمان ومكان وحال وشخص ونظام، بل قد يؤجل أو يسقط لاعتبارات عدة خاضعة للميزان الشرعي.

إذن أين المشكلة؟

المشكلة أن يتحول الاستثناء إلى أصل، وأن تنتقل الضرورة إلى حكم ثابت وأساس محكم، فالقول بأن النفاق تابع وأثر للإلزام يعني أن أصل الإلزام كله مرفوض مطلقاً، وأن الشريعة ليس فيها إلزام، وهذا تجاوز وحذف لأصل شرعي ثابت ومجمع عليه ولا يمكن إنكاره، وكون الإنسان لا يستطيع تنفيذه أو يرى أن ثم ما هو أوجب منه أو يرى أن تنفيذه سيثير مفاسد معينة، كل هذا لا يجيز إلغاء الحكم الشرعي.

فالإنسان قد يضطر لشرب الخمر مثلاً، وهو شيء مقبول، بل ويجب عليه أن يشربه، ولو قال إن الخمر شراب من ضمن الأشربة ولا تشددوا على الناس، لعد قوله منكراً شنيعاً ولو كان مضطراً، لأن الضرورة في الشرب وليس في تغيير الحكم الشرعي.

فالإشكال ليس في (التطبيق) الذي سيجري في بلد معين من بلاد المسلمين حين يكون مراعياً للأصول الشرعية في المصالح والمفاسد بل في حقيقة (التصور الشرعي).

حينئذٍ فلا معنى لما يكرره بعض الفضلاء من أن كثيراً من العلماء لا يفقهون واقع تلك البلاد.

فأياً ما كان مستوى فقه العلماء لذلك الواقع، لا علاقة لهذا بأساس الخلل.

القضية متعلقة بمفهوم شرعي، وليس بتطبيق معين في أي بلد، فالقضية علم بأحكام شرعية ثابتة وليس علم بواقع مجتمع معين.

وكون البلد يعاني من مشكلات معينة، ويجد الدعاة فيه إشكالات وصعوبات كثيرة، كل هذا لا يجيز تحريف الأحكام الشرعية أو تغيير مفاهيمها، فهذا دين وشرع من عند الله، الحديث فيه توقيع عن الله، وهو مزلق عظيم ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [**الأعراف**: ٣٣] فحاجة المجتمع والمتغيرات التي يعيشها ليست عذراً لأحد في حذف شيء من الشريعة أو إدخال شيء فيها، والعناية بهذا الموضوع ليس ترفاً علمياً أو سجالاً جدلياً.

فهو أولاً: من بيان أحكام الشرع، وحفظ المفهوم الشرعي مطلب بحد ذاته.

وثانياً: فوضوحه للناس سبب لأن يتمسكوا به ويطالبوا به حتى يستطيعوا تحكيمه فيما بعد.

وثالثاً: أن كونه ضرورة أو حاجة يقتضي معاملته وفق القواعد الشرعية لهذه الأبواب، فليس كل دعوى في هذا مقبولة، ولا كل اجتهادٍ فيها معتبر.

ورابعاً : أن حاجة المجتمعات تختلف فإذا لم يستطع بلد أن يطبق بعض أحكام الشريعة فثم مجتمعات تستطيع أن تطبقه، فيجب أن يكون الحكم الشرعي بيناً لا تختلط فيه صورة الأصل مع الضرورة.

(٢)

ومن يلتزم بهذه الشبهة سيقع في إشكال عميق مع قائمة طويلة من الأحكام الشرعية، وستطول عليه أساليب التأويل والتحريف والتغيير.

فالقضية ليست نصاً جزئياً يمكن أن يتأول أو يكون ضعيفاً.

الإلزام أصل شرعي محكم يقوم على نصوص وأحكام وقواعد لا تحصر، وسأعدد سريعاً – لتوضيح حجم هذا الأصل– بعض هذه الأحكام:

– الحدود الشرعية، ففي القرآن حد السرقة ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾ [**المائدة**: ٣٨] وحد الزنا ﴿**الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**﴾ [**النور**: ٢] وفي السنة الصحيحة عقوبة شرب الخمر، فهذه ليست إلزامات فقط، بل عقوبات على هذه الجرائم، تعني تجريم الفعل وتحديد عقوبة معينة عليه، فهو إلزام بترك الفعل، وإلزام بعقاب معين، فهل نتعامل مع هذه الحدود على مبدأ ﴿**وَلا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ**﴾ [**النور**: ٢] أم على مبدأ أن الإلزام يؤدي للنفاق؟

– وجوب تغيير المنكر بدرجاته الثلاث كما قال النبي ﷺ (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه)[1] فالتغيير باليد يعني منعاً وإزالة، وهو إلزام على التزام أحكام الشريعة، بخطاب لعموم الناس وليس خاصاً فقط بالنظام، فهل الواجب تغيير المنكر أم هو داعٍ للنفاق؟

---

(١) أخرجه مسلم برقم ١٨٦.

- التحاكم إلى الشرع، فقد أمر الله بالتحاكم إلى كتابه فقال سبحانه ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] وقال تعالى ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٤٧﴾ وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [النور: ٤٧ - ٤٨] وقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾ [النساء: ٦٠] فهذه آيات صريحة على وجوب التحاكم إلى الشريعة، ولو لم يكن في الشريعة إلزام ومنع وفرض لما كان للتحاكم أي معنى؟ فيتحاكمون لأي شيء ما دام أن حكمه غير ملزم؟

وقد قال الله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦] فالمؤمن ليس له خيار في الالتزام بالشريعة وأحكامها، كيف توفق بين الإيمان بهذه الآية وبين القول بأنه لا إلزام في الشريعة؟ كيف لا يكون له خيار، لكنه في نفس الوقت ليس ملزماً؟! هذه معادلة معقّدة جداً!

-الجهاد في سبيل الله، ففي نصوص القرآن والسنة وسيرة النبي ﷺ وسيرة خلفائه الراشدين وأصحابه الكرام ما هو شائع مشهور، فإذا لم يكن في الشريعة إلزام فعلى أي شيء كان كل هذا الجهد والجهاد؟

حتى على التفسير العصري المحدث القائل إن الجهاد في الإسلام كان لردّ العدوان ولدفع المعتدي فقط، فحتى على هذا التفسير يبقى موضوع الإلزام مشكلاً، لأن الصحابة في جهادهم لم يكتفوا بدفع العدوان وتسليم البلد لأهلها ثم عادوا إلى بلادهم، بل حكموا البلد بالإسلام وأقاموا شعائره وألزموهم بنظام الإسلام، فهل كانوا دعاةً إلى الإسلام نشروا شعائره في الخافقين أم أنهم كانوا يغرسون النفاق في جذور المجتمع من حيث لا يشعرون؟

وسيرة الخلفاء الراشدين ظاهرة في الأخذ بالإسلام ونشره وإقامة شعائره، وأحكامهم مع أهل الذمة لا تخفى على أحد، فأياً ما كان تفسيرهم لهذه الأحكام فهل أدى هذا الإلزام للنفاق أم كان سبباً لنشر الإسلام وتقويته وتوسيع دائرة أوطانه؟

-نصوص العقاب والإهلاك: ففي القرآن والسنة نصوص عدة تثبت أن المنكر إذا ظهر وفشا كان عاقبته الهلاك ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود: ١١٧] وكما قال النبي ﷺ لزينب بنت جحش وقد سألته (أنهلك وفينا الصالحون؟ قال نعم إذا كثر الخبث)[1] فكثرة الخبث مؤذنة بالهلاك، وهذا يعني أنه يجب منع هذا الخبث حتى لا يحل بالمسلمين الهلاك.

- السنة العملية الظاهرة من الرسول ﷺ، وسنة خلفائه الراشدين، ومن معهم من الصحابة رضي الله عنهم في الأخذ بالشريعة والإلزام بها، فقد حد النبي ﷺ شارب الخمر، ورجم في الزنا في عدة وقائع، وهم بتحريق بيوت تاركي الصلاة في المساجد، وعاقب من تخلف عن الجهاد معه، وقام بجباية الزكاة، وأسقط الزيادة في الديون الربوية، وأخذ الجزية من أهل نجران، وجلد في القذف، وأخذ الناس بأحكام الجنايات والديات والبيوع والأسرة، وقام بالفصل بين الخصومات.. إلخ.

وأما نصوص الصحابة فحدث ولا حرج، فقد قاتلوا المرتدين، وجبوا الزكاة، وحكموا بين الناس في كافة قضاياهم، وطبّقوا أحكام أهل الذمة، وأقاموا الجهاد، والحدود، والعقوبات التعزيزية على المعاصي، إلخ.

(١) أخرجه البخاري برقم ٣٤٠٣، ومسلم برقم ٧٤١٨.

بصراحة أجد أن تعداد هذا ترف علمي لا حاجة له، لأنه من البدهيات التي يعرفها كل الناس، فلم يكن سؤال (الإلزام) بالشريعة مطروحاً في تلك العصور أصلاً، لأنه بدهي وضروري من أحكام الإسلام، إنما طرح هذا الموضوع بسبب ضغط مفاهيم الثقافة العلمانية المعاصرة التي حركت محاولات التوفيق والتلفيق والموائمة.

- قول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)[1]، وقال عليه الصلاة والسلام: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث وذكر منها التارك لدينه المفارق للجماعة)[2]، وقد اعتضد هذا الحكم بعدة تطبيقات عن صحابة النبي ﷺ كعلي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وابن مسعود وابن عباس وغيرهم، وانعقدت عليه كلمة عامة فقهاء الإسلام.

أعرف جيداً أن لبعض المعاصرين تفسيراً مختلفاً للحكم في قول لا يعرف له قائل من قبلهم.

لكن بغض النظر عن صحة قولهم أو فساده، ما تفسيرهم لاتفاق كافة الفقهاء على هذا القول؟ هل كان الفقهاء ينشرون النفاق ويعمقونه في المجتمع من حيث يظنون أنهم يطبقون الإسلام؟

وعلى فرض أن بعض الفقهاء لا يقولون بحدّ الردة، فإنهم كانوا يقولون بسجنه أو استتابته، يعني في النهاية هو منع وإلزام وليس فيها حرية مطلقة للردة.

مع ملاحظة أن دافع النفاق هنا قوي جداً، لأنك أمام شخص أعلن كفره،

(١) أخرجه البخاري برقم ٦٩٢٢.
(٢) أخرجه البخاري برقم ٦٨٧٨، ومسلم برقم ١٦٧٦.

ثم يوقف عند القضاء حتى يتراجع وإلا عوقب، فاتجاهه للنفاق حتى يسلم بنفسه سلوك طبيعي جداً، ومع هذا فلم يكن أحد من الفقهاء بتاتاً يقول اتركوه حتى لا يكون منافقاً، بل يلزم بقانون الإسلام وباحترام نظامه وآدابه، ولو نافق مثله فهو خير من الإضرار بعموم المجتمع.

فإذا كان مثل هذه الصورة المؤدية فعلاً للنفاق غير معتبرة عند أحد من فقهاء الإسلام، فكيف تكون الخشية من النفاق مؤثرة في قضايا لا يمكن بتاتاً أن تكون سبباً للنفاق؟

(٣)

هل من يثير هذا السؤال يتصوّر حالة المنافقين في عصر الرسالة؟

النفاق وجد في عهد النبي ﷺ، وذكرهم الله في القرآن وحذر منهم وبيّن صفاتهم، ولم ينبت النفاق في المدينة إلا بعد أن قوي الإسلام واشتد عوده وظهرت شعائره، فوجودهم حالة طبيعية ملازمة لتطبيق الشريعة وقوتها وظهورها وليس عيباً على الشريعة، فالنفاق لا يخرج إلا في المجتمع الإسلامي القوي، حين تظهر شعائره وتعظم حرماته فيلجأ بعض الناس لمسلك النفاق لأنه لا يستطيع أن يمارس فساده وانحرافه، فهذه علامة قوة وصحة للمجتمع، فوجود النفاق لا يؤدي لإلغاء الإلزام بالحكم الشرعي وإلا لكان هذا طعناً وانتقاصاً من سيرة النبي ﷺ وسنته، لأن قوة الشريعة وظهورها على يده هو الذي ظهر بعده المنافقون، ولم يكونوا موجودين قبل ذلك لما كان الإسلام ضعيفاً في مكة.

فالحديث بطريقة: أن الإلزام يؤدي للنفاق وبناءً عليه فلا إلزام، تركيب خاطئ للموضوع.

بل وجود النفاق مع الإلزام ظاهرة صحية شرعية طبيعية، فلا يتعطل أصل شرعي من أجله.

النفاق لا يوجد إلا مع قوة الإسلام، ولن يذهب إلا مع ضعف الإسلام، فإذا كان الهدف هو إزالة النفاق فالحل إذن هو في إضعاف الإسلام حتى لا يحتاج أحد للنفاق.

أما حين يذهب الدعاة والعلماء والفضلاء لتقوية الإسلام وتعميق أحكامه وقيمه ومبادئه في نفوس الناس فإن هذا سيؤدي بداهة لوجود المنافقين الذين يضطرون لمسايرة هذا الواقع والاستفادة من منجزاته، فوجود النفاق دليل على قوة الإسلام وليس ضعفه.

أيضاً: فالإلزام لا يُترك خشية النفاق، بل إن العيب والذم يلحق المنافقين لتفريطهم في الالتزام بأحكام الإسلام، فقد كان يتهرّبون من حكم الإسلام ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ**﴾ [**النساء**: ٦٠].

فهم يرفضون التحاكم، والله يذمهم ويعيبهم على تركهم للتحاكم إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

فترك التحاكم إلى الشريعة والابتعاد عن الإلزام بها هو صفة المنافقين، وليس هو سبب للنفاق.

فالتصوّر الشرعي: هو دعوة المنافقين للتحاكم وإلزامهم به.

أما أن يترك الإلزام لأجل أن لا يكون لدينا منافقين فهو بعثرة للصورة بالكامل.

وإذا كان هذا في المنافق غير المؤمن من الأساس فكيف بالمؤمن المسلم المنقاد؟

(٤)

إن هذا يدعوني للسؤال عن مفهوم النفاق وتعريفه لدى صاحب هذا الاستشكال.

فما مفهوم النفاق؟

لأن كل المعطيات السابقة والآتية تثبت أن المسلمين لا يتحولون إلى هذا النفاق بسبب إنكار المنكر أو بتطبيق الشريعة، فهو غير مؤدٍ بتاتاً إلى النفاق، فالنفاق أن يسر الإنسان بالكفر ويظهر الإيمان، فما علاقة هذا بإنكار المنكرات أو تحكيم الشريعة؟

نعم، هذا سيكون في بعض الأحكام الشرعية ومن فئة قليلة لديها موقف سلبي من الدين نفسه وتريد الطعن في الإسلام لكنها لا تستطيع ذلك خشية العقاب فتلجأ إلى النفاق، وهذا موقف صحي وقوي، فالاستتار بكفره وعدائه خير من إعلانه الاستخفاف والاستهتار.

فالنفاق لا يكون بالإلزام.

بل الواقع أن النفاق إنما يكون حين يضعف الإلزام.

فالمنافقون يخفون غيظهم وحنقهم على الإسلام والمسلمين، وإذا وجدوا مجالاً أو وضعاً مناسباً استغلوه وأظهروا الرجف والتشكيك، لهذا كان علاجهم القرآني بالتهديد والوعيد ﴿لَئِن لَّمْ يَنتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلا قَلِيلاً﴾ [الأحزاب: ٦٠] فالقوة والإلزام هي التي تحمي المجتمعات

من المنافقين، وتركه هو الذي يجرئهم ويغريهم، لهذا جاء الخطاب القرآني ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ٧٣]، فهذه هو علاج القرآن للمنافقين، ولم يكن علاجهم بطريقة: خذوا راحتكم، وأعلنوا كفركم وأنتم في حل من الشريعة، المهم أن لا تصبحوا منافقين!!

النفاق لا يستقر في النفوس بسبب الشعائر، الشعائر والإلزام بركة وديانة وتقوى لله، شيوعها يقرب النفوس للدين ويجعلها تألفه وتحبه وتعتاده، النفاق لا ينشأ بسبب هذا، إنما ينشأ بأسباب أخرى، من أعظمها شيوع مسالك التشكيك والطعن في الدين وإثارة الشبهات فيه، فهذا من أعظم أسباب النفاق لأنه يهز اليقين في نفوس بعض الناس ويدخلهم في الحيرة والشكوك، فهذه منابت النفاق التي يجب الحرص عليها لمن كان صادقاً فعلاً في محاربة النفاق ومتألماً منه، ومن الملفت أن من يرفض الإلزام بدعوى أنه يورث النفاق هو نفسه من يقرر حرية التشكيك وإثارة الشبهات والطعون في الإسلام وأحكامه، فأيهما الذي يورث النفاق؟

(٥)

أن إخفاء المعاصي والمنكرات خير من إظهارها وإشهارها، فعلى أسوء الاحتمالات فلو أن المنع لم يفد شيئاً وأصبح الناس يمارسون ذات المنكرات في الخفاء فإخفاؤها خير من إظهارها وإشاعتها، بل ولا وجه للمقارنة بينهما، ألم يقل النبي ﷺ (كل أمتي معافى إلا المجاهرين)[١] فالمجاهرة بالذنب أشر وأقبح من الإسرار به، وما دام المنكر سراً فلا يحاسب عليه المجتمع ولا يؤاخذ به، إنما المحاسبة على المنكر حين يشيع ويظهر.

---

(١) أخرجه البخاري برقم ٦٠٦٩، ومسلم برقم ٢٩٩٠.

(٦)

ثم إن التخفي بالمعصية ليس نفاقاً، فإذا منع المسلم من شرب الخمر فشربه سراً فهذا خير له وأخف شراً وليس نفاقاً.

وما أدري لماذا يتصور السؤال أن المسلم إما أن يشرب الخمر جهراً ويفعل الفاحشة جهراً وإما أن يكون منافقاً يشربه سراً ويفعلها سراً؟

ثم هل الإسرار بالمعصية نفاق؟

لا يقول هذا عالم، فالإسرار بالمعصية أولى من الجهر بها، فهو شرعاً أفضل وأهون، فلا أدري على أي اعتبار صار منافقاً؟

حتى ولو بحث المسلم عن المعصية واجتهد في الوصول إليها ولم يجدها فهذا ليس نفاقاً ولا علاقة له بالنفاق بتاتاً.

(٧)

وهذا السؤال يمارس تصويراً مغلوطاً واضحاً، فهو يفترض أن المسلم حين يمنع من الحرام فإنه سيفعله في السر، وكأنه لا وجود لخيار ثالث هو الأكثر والأشهر، وهو أن عامة المسلمين حين يمنعون من الحرام فإنهم سيتركونه لما في نفوسهم من تعظيم للشرع وميل لتطبيقه أحكامه ما استطاعوا، وإنما تبقى قلة هي التي تمارسه في الخفاء.

كما أن هذا السؤال يخفي أثر إشاعة الحرام في توسيع دائرة مرتاديه وتجرئة الناس على فعله، فاعتقاد أن منع الحرام لن يؤثر في مضايقته وإبعاد الناس عنه

تصور بعيد جداً عن الواقع، ولهذا جاءت الشريعة بالحث على التستر بالمعاصي وهو شيء بدهي يفهمه عامة الناس فتراهم يرددون: إذا بليتم فاستتروا.

وقد قال ربنا جل وعلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ [النور: ١٩] فالمنكر الظاهر يجرئ الناس ويوسع الفساد فإذا لم يظهر غفل عنه الناس وتركوه.

إن الصلاح الظاهر وشيوع الشعائر يؤثر على صلاح الناس، كما أن شيوع المنكرات تؤثر على فساد الناس، فالمنكر إذا انتشر أثر في الناس وزاد ضرره وكثر مرتاديه، فالقضية ليست خاصة بمن يريد المنكر ويبحث عنه، بل إن المنكر إذا شاع سهل في النفوس وخف أثره وجرأ الناس عليه، ولهذا كان من حكمة الشريعة في إنكار المنكر إضعافه وتقليله لئلا يؤثر على الباقين، فالمنكر يؤثر على الصالحين، وليست الصورة أنه منكر متجذر في نفوس الناس بدأ معهم فطرة، بل إن تركه وطول العهد به هو الذي يجعله منتشراً وتقبله النفوس، وإذا حورب وضيق عليه قل أثره وضرره.

(٨)

وهذا الإلزام لا يخلو منه أي قانون ولا نظام معاصر، فكل الأنظمة المعاصرة تقوم على قوانين وأنظمة ملزمة في كافة شؤون حياة الناس، والالتزام بها ضرورة، حتى ولو خالفها بعض الناس فلا يتصور أن يخطر ببال أحد أن مخالفتهم تعني أن القانون لم يعد له أهمية فإما أن تلتزم به أدبياً أو لا حاجة له؟

لا أحد يفكر بهذه الطريقة لأن هذا شأن معيشي بدهي، والناس يعرفون أن القانون إذا قوي واستقر زادت قناعة الناس به ورضوا به مع كونهم في الأصل مكرهين عليه وملزمين به.

وفي برنامج فضائي سأل مقدم البرنامج أحد خصوم المشروع الإسلامي: لماذا لا تمنعون الخمر؟ فقال: إن المنع لن يفيد شيئاً لأن الناس ستعرف طريق الوصول إليه، فأجابه: لماذا لا تقول هذا في السرقة والاعتداء على الأموال، لماذا لا تكررون هذا الكلام إلا مع هذه القضايا بالذات؟

لم يكن مقدم البرنامج متحمساً للدفاع عن الأحكام الشرعية حين قدم هذا الاعتراض بقدر ما كان يتحدث بلغة عفوية تتفهم بوضوح أن الإلزام شأن مفروض في النظام المعاصر، فلم يجد سبباً معقولاً لهذه الازدواجية في قبول بعض الإلزامات دون بعض!

(٩)

ثم إن خطاب الشريعة في القرآن والسنة، القائم على أوامر ونواهٍ، هل هو خطاب للفرد فقط، أم للفرد والمجتمع؟

حين نقرأ في القرآن مثلاً ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا**﴾ [**البقرة**: ٢٧٨].

فيفهم منه المسلم أنه خطاب للفرد بأن يترك الربا امتثالاً لأمر الله، وللمجتمع المسلم بأن يترك الربا، وللدولة المسلمة التي تقوم على سياسة هذا المجتمع أن تترك الربا.

وهذا يعني أن الإلزام جزء أساسي من الحكم الشرعي.

أما اعتقاد أن النص يدل على تحريمه على الفرد، أما تحريمه نظاماً وقانوناً فهو شيء آخر، فهو تفكير جديد، يناسب تفكير الفئة المتأثرة بالثقافة العلمانية حين تجعل الدين شأناً فردياً وخطابه متجه للفرد لا يمس النظام والدولة.

إن المسلم حين يدخل في الإسلام فإنه ضرورة سيكون مسلِّماً ومنقاداً لحكم الإسلام، فالإسلام نظام شامل، لا يوجد في الفكر الإسلامي أن يُسلِّم الشخص فيدخل في الإسلام، ثم يسلِّم مرة أخرى فيوافق على حكم الشريعة، هذه درجتا فهم تناسب الثقافة العلمانية التي ترعرت في ظل المفهوم الكنسي، لأن الدين لديهم علاقة روحية لا تمس الحكم، فيختار الحكم الذي يريد بغض النظر عن دينه، أما المسلم فإنه حين رضي بالإسلام فقد رضي به حكماً، وهذا يقتضيه إيمانه بالإسلام لزوماً ضرورياً، فكما أنه حين يدخل في الإسلام لا يبحث عن رضاه في أن يصلي أو يصوم أو يحج لأنها أحكام شرعية لا يصح إيمانه بدون التزامٍ بالقيام بها، فكذلك لا يبحث عن رضاه في أن يحكم بحكم الإسلام.

معنى هذا أن الإلزام بأحكام الإسلام ليس شيئاً طارئاً وجسماً غريباً نبحث له عن سبب ومشروعية معينة، بل هو أصل وفرض لازم لأي مسلم، وهذه مجتمعات مسلمين قامت في أرضها دول إسلامية خلال عشرات القرون، لم تعرف غير حكم الإسلام وإلزامه، فليس لها خيار عن حكم الإسلام.

فالتفكير الذي يفصل الحكم بالإسلام عن كونه لازماً لدخول المسلم في الدين، ويبحث للحكم بالإسلام عن مشروعية أخرى، هو من دوافع الخلل الذي يعمق وهم أن الإلزام يورث النفاق.

(١٠)

أن المطالبة الشرعية تتجه للظاهر لا الباطن، فلست مسؤولاً عما في بواطن الناس وخفايا قلوبهم فأمرها إلى الله، فما دام أنه في خفايا قلبه فهو خاص بصاحبه ولا يضر إلا نفسه، ولا يعد منكراً في الشريعة يجب إنكاره لأنك لا تدري عنه.

فمن المفارقات أن يترك المسلم المنكر الظاهر الذي يجب عليه (= منع المحرمات الشرعية)، خشية من منكر خفي لا يعلم عنه وهو غير واجب عليه! (= لئلا يورث النفاق).

فالشريعة تأمره بالمنكر الظاهر، فيتركه خشية من منكر ليس بواجب عليه؟

ويترك منكراً معلوماً، خشية من منكر غير معلوم ولا يمكن الكشف عنه؟

ويترك منكراً متيقناً خشية من منكر موهوم لا يجزم به؟

(١١)

ثمّ إن بعض النفوس فيها من الشر والسوء والكره للإسلام وأهله، فهل نتيح لهم الفرصة ليعبّروا عن مشاعرهم ويسيئوا للإسلام وأهله حتى لا يكونوا منافقين؟

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (فإن الكلمة الواحدة من سب رسول الله ﷺ لا تحتمل بإسلام ألوف من الكفار، ولأن يظهر دين الله ظهوراً يمنع أحداً أن ينطق فيه بطعنٍ أحب إلى الله ورسوله من أن يدخل فيه أقوام وهو منتهك مهان)[١].

هذا هو التفكير الإسلامي البدهي الذي تجده عند أكثر المسلمين ولا تجد عندهم التفكير بطريقة (بل ليظهروا الفساد والانحراف حتى لا يتحولوا إلى منافقين)!

(١٢)

وإذا كان الإلزام سيؤدي إلى النفاق، فحتى النصيحة والموعظة ستؤدي إلى النفاق كذلك، لأن أكثر الناس يستجيبون للنصح والوعظ وإن كان قد يمارسها في الخفاء، فهل يكون مثل هذا منافقاً؟

---

(١) الصارم المسلول ٣/ ٩٣٩.

فعلى طريقة تفكير السؤال يجب أن يكون حكم النصيحة كحكم الإلزام لأنها تجعل الشخص يستحي منك ويترك المنكر حياء ويفعله سراً فيكون منافقاً!

بل إن أثر الحياء من المجتمع في ترك المنكر أقوى بكثير من أثر الإلزام، فالإنسان يراعي الناس وأعرافهم، ويمارس معهم من الحياء والمداراة ما هو أعظم بكثير من مراعاته لمجرد الإلزام القانوني، فإذا كان الإلزام يؤدي للنفاق فالحياء من المجتمع نفاق أيضاً!

فالدافع إلى النفاق ليس هو الخشية والإكراه فقط بل ثمَّ دوافع مصلحية أعظم متعلقة بالجاه والمال والمكانة وكسب المصالح الذاتية من المجتمع، فهو يراعي المجتمع أكثر من مراعاته للنظام، فارتباط مصالحه بأفراد المجتمع أضعاف ارتباطه بالنظام، فعلى هذا فحتى لو زال الإلزام فسيبقى النفاق ما دام في الناس اعتزاز بدينهم وهويتهم يجعلهم ينقصون مقدار من يخالف الإسلام فيضطر للنفاق مسايرة لهم.

(١٣)

ثم إن هذا الإلزام بأحكام الشريعة هل سيأتي من خلال البرلمان واختيار الناس أم لا؟

هل ستمنع الخمور والفواحش وبقية المنكرات وتطبق أحكام الشريعة لو أتيحت الفرصة من خلال اختيار الأكثرية؟

هل سيكون هناك فرضٌ للشريعة وأحكامها حين تكون نصاً دستورياً؟

إن كان الجواب بـ (نعم) فإن هذا سيؤدي للنفاق وهي ذات المشكلة التي نتحدث فيها الآن! فهل سيزول النفاق وتنتهي المشكلة بمجرد أن يصدر قرار برلماني بذلك؟ أو بمجرد أن يكون نصاً دستورياً؟

إذا كان الإلزام إكراه في الدين ولا يمكن أن يلتزم به الإنسان إلا برضاه، فلا يجوز إذن إلزامه ابتداءً ولا بقانون ولا برأي أكثرية، لأن وصف النفاق موجود لم يتغير.

فالقول بعدم الإلزام خشية من النفاق، ثم القول بعده بأن يكون الالزام من خلال البرلمان أو التصويت أو الدستور تناقض ظاهر، لهذا فالقول بأن الالزام يورث النفاق يطرد مع القول بأنه لا وجود لإلزام في الشريعة كما هي الرؤية العلمانية، حيث تجعل الإسلام رسالة روحية تخلو من أي إلزام أو فرض، وترفض الالزام لأنه ينافي رسالة الإسلام ويؤدي إلى النفاق.

(١٤)

يسوق هذا السؤال جزئية: (أن المطلوب هو تزكية النفوس وتطهيرها لا إلزامها بما لا تريد).

والحقيقة أن الإلزام جزء من تزكية الناس وتطهيرها.

فجعل المسألة: إما إلزام للشخص وإما أن يقوم بها من نفسه وضميره، قسمة غير عادلة ولا منصفة.

بل الإلزام يتكامل مع مراقبة المسلم وإيمانه ودافعه الذاتي، فهما متكاملان لا ضدان، كون الشريعة جاءت بالإلزام لا يعني أنها لا تأتي بالدافع الذاتي، بل

كلاهما واجبان شرعيان وطريقان صحيحان لتزكية النفس وتطهيرها ودفعها نحو طاعة الله وعبادته.

ثم إن الإلزام بالشريعة هو سبب لتطهير النفس وتزكيتها من الأمراض والأهواء وتصحيح مسارها وتقوية مراقبتها لله.

فالله تعالى يقول: ﴿وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٤٧].

فترك التزامه بالتحاكم ينفي عنه صفة الإيمان، فالإلزام جزء من الإيمان، وقد أثنى الله عليهم ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١] فالإلزام فلاح ونجاة وهذا معنى عظيم من معاني التزكية.

فالتزكية إنما تكون بالقيام بأوامر الله ورسوله ﷺ وترك نواهي الله ورسوله ﷺ، ليست التزكية حالة روحانية شعورية خارجة عن الشريعة، فبقدر ما يلتزم بالعبادة والطاعة - والتي منها الإلزام- بقدر ما تحصل التزكية، وبقدر ما يبتعد عنها تضعف التزكية، فالتزكية غاية شرعية تقوم على وسائلها الشرعية.

هذه أوجه عديدة متفرقة لتفكيك هذه الإشكالية الشائعة في عصرنا، إشكالية تتوهم أن تطبيق أحكام الإسلام سيورث النفاق ويؤدي إلى النفاق، وأياً ما كان مقصد الشخص في الاستدلال بها، هل يريد بها نفي الالزام مطلقاً عن الشريعة كما هي الرؤية العلمانية أو يريد تعليق الالزام بطريقة معينة لكي تتوافق مع الثقافة الحداثية المعاصرة أو يريد غير ذلك، فهي قاعدة باطلة تقوم على أساس موهوم وأينما توجهت بها لا تأت بخير.

تطبيق الشريعة بعدم تطبيق الشريعة!
(محمد عابد الجابري انموذجاً)

هل أنت ضد (تطبيق الشريعة)؟

خذ هذا السؤال وضعه على طاولة أي اتجاه علماني، ستجد أن الغالبية منهم ستقول لك بوضوح: لستُ ضد تطبيق الشريعة، بل إن ما أدعو إليه هو التطبيق الحقيقي للشريعة.

بل لستَ بحاجة أن تعرض هذا السؤال على أحد، لأن الأجوبة متاحة منثورة بين ناظريك في القنوات والمواقع والدراسات، يتحدث فيها العلمانيون بوضوح أنهم لا يعارضون الشريعة وأن موقفهم ليس فيه عداء ولا مخاصمة لها.

هل انتقل العلمانيون إذن إلى الصف الإِسلامي وتخلوا عن رؤاهم العلمانية؟

أم قد انتهى الخصام الإِسلامي / العلماني حول تطبيق الشريعة وصارت من الأمور المسلمة؟

لنأخذ أولاً نموذجاً من هذه الإجابات ولنفحص مضامينه جيداً حتى نكتشف الجواب عن هذا السؤال، ولأن النماذج لدينا كثيرة، فسنضع جهاز الفحص على أوسعها وأشهرها، وهو نموذج الدكتور محمد عابد الجابري، وسبب اختيارنا للجابري يرجع لأسباب عدة، من أهمها أنه شرح فكرته شرحاً بيناً يوفر عليك كثيراً من الظن والاستنتاج.

يتفق معنا الجابري أولاً أن تطبيق الشريعة قد غدا من المسلمات التي يصعب معارضتها، فهو في نظره:

(شعار لا يمكن مواجهته بشعار مضاد ولا حتى بشعار بديل، ومن يستطيع أن يناقش وجوب تطبيق الشريعة في بلاد إسلامية تستمد معظم نظم الحكم فيها شرعيتها من الانتماء للإسلام بصورة من الصور)[1].

ولهذا يبدي الجابري معارضته للعلمانية ولفكرة فصل الدين عن الدولة، ويرى أن المجتمعات الإسلامية لا تحتاج لها فهي خاصة بالهوية الأوربية.

ما مفهوم (تحكيم الشريعة) إذن عند الجابري؟ وما هي العلمانية التي يعارضها؟

لنستعرض سوياً رؤية الجابري التفصيلية حول هذا الموضوع حتى يتضح جيداً مقصوده منها:

يرى الجابري أنه لا بد من مرجعية فقهية لتحكيم الشريعة، ويرى أن المرجعيات الفقهية التراثية غير موثوقة:

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ٧٠.

(يمكن القول إن معظم المرجعيات التي يستند إليها الباحثون المعاصرون كانت موجهة بكيفية أو بأخرى بالظروف السياسية التي زامنتها)[١] .

ولأن الثقة بالمرجعيات الفقهية معدومة فلا بد من :

(التأكيد على ضرورة بناء مرجعية تكون أسبق وأكثر مصداقية من المرجعيات المذهبية، أعني تلك التي قامت أصلا كوجهة نظر تروم تأييد موقف سياسي معين)[٢] .

وحلاً لهذه الإشكالية لا بد من العودة بالمرجعية إلى مرحلة الصحابة رضي الله عنهم :

(وإذا كنا هنا ندعو إلى وضع الاجتهادات السابقة والمذاهب الماضية بين قوسين والرجوع مباشرة إلى عمل الصحابة)[٣] .

وحين رجع الجابري لفقه الصحابة وجدهم في بنائهم الفقهي قد اعتمدوا على المصلحة :

(إن المبدأ الوحيد الذي كانوا يراعونه دوماً هو المصلحة، ولا شيء غيرها، وهكذا فكثيراً ما نجدهم يتصرفون بحسب ما تمليه المصلحة، صارفين النظر عن النص حتى ولو كان صريحاً قطعياً، إذا كانت الظروف الخاصة تقتضي مثل هذا التأجيل للنص)[٤] .

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ٨ .
(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ٩ .
(٣) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٢ .
(٤) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٢ .

واكتشف بعد ذلك أن اعتماد الصحابة على المصلحة لا يختلف، سواء أكان في المسألة نص قطعي أم لم يكن فيها نص:

(إن هذا المبدأ مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم سواء تعلق الأمر بما فيه نص أو بما ليس فيه نص)[1].

وبناءً عليه يرى ضرورة الاعتماد على المصلحة في بناء النظام السياسي الإسلامي:

(يجب أن تؤسس عملية تطبيق الشريعة في كل زمان ومكان وهي اعتبار المصلحة العامة، يبقى بعد هذا المبدأ الأساسي العام تحديد المصلحة في كل نازلة وفي كل حكم وفي هذا شيء سهل لأن ميدان البحث عنها ميدان بشري)[2].

وأما العلمانية فيرى أنه مصطلح جرى تشويهه، فهو قد ارتبط في أول الأمر بالوحدة والاستقلال ضد الدولة العثمانية، ولهذا لا بد من تعويضه بمصطلحات بديلة:

(وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي، الديمقراطية تعني حفظ الأفراد وحقوق الجماعات، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية وليس عن الهوى والتعصب وتقلبات المزاج)[3].

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ٤١.
(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٧١.
(٣) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١١٣.

والمجتمع الإسلامي في نظره ليس بحاجة لفصل الدين عن الدولة إنما يحتاج لفصل الدين عن السياسة:

(ما يحتاج إليه مثل هذا المجتمع هو فصل الدين عن السياسة بمعنى تجنب توظيف الدين لأغراض سياسية باعتبار أن الدين يمثل ما هو مطلق وثابت، بينما تمثل السياسة ما هو نسبي ومتغير، السياسة تحركها المصالح الشخصية أو الفئوية أما الدين فيجب أن ينزه عن ذلك وإلا فقد جوهره وروحه)[1].

الصورة الكلية لتطبيق الشريعة:

بعد هذا العرض التفصيلي نريد أن نبتعد قليلاً عن التفصيلات وننظر في الصورة الكلية لتطبيق الشريعة عند محمد عابد الجابري.

نهاية رؤية الجابري أننا سنعتمد على المصلحة، فما جاءت به فهو المعتبر، وما رفضته فهو غير معتبر، والمصلحة في رؤية الجابري ليست هي المصلحة بحسب الموازين الشرعية المعروفة عند الفقهاء، بل هذه المصلحة يمكن أن تتجاوز حتى النص القطعي.

وحين نعرف أن كل الاتجاهات العلمانية تبحث عن المصلحة، وهي إنما ترفض تطبيق الشريعة بدعوى مخالفتها للمصلحة المعاصرة، فإن رؤية الجابري في النهاية هي ذات الرؤية العلمانية، وهي سترفض تطبيق الشريعة لكنها هذه المرة بدعوى تطبيق الشريعة!

الفرق بين رؤية الجابري ورؤية كثير من العلمانيين، أن العلمانيين صرحوا بقبولهم للمفاهيم الحداثية المعاصرة وصرحوا برفضهم لما يعارضها من تطبيق

---

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١١٦-١١٧.

الشريعة، أما الجابري فقد كان مدركاً أن هذا المسلك في رفض الأحكام الشرعية ليس مجدياً، وأنه لا يمكن قبول المفاهيم الحداثية المعاصرة إلا بعد البحث عن مرجعية فقهية لها، واستنبات أصول تراثية للمفاهيم المعاصرة، ولهذا يحرص على تجاوز المفاهيم التراثية من خلال مفاهيم تراثية أخرى.

هل هذا دخول في النوايا أو إساءة ظن أو حتى تحليل واستنباط؟

أبداً، بل هو أمر يتحدث عنه الجابري كثيراً وبكل وضوح، ويراه ضرورياً لأي إصلاح، فهو يعترف أن قراءة التراث إنما هو طريق للبحث عن سند تاريخي للمضامين الحديثة:

(إن هذا يعني أن قراءتنا لما كان موضوعاً للتفكير أو قابلاً لأن يكون كذلك في تراثنا ستكون موجهة بالرغبة في إيجاد سند تاريخي يمكننا من تأصيل المضامين الحديثة والمعاصرة التي يحملها مفهوم الإنسان وحقوقه، تأصيلها في وعينا ومرجعياتنا)[١].

وحين شرع في البحث عن حقوق الإنسان في التراث الإسلامي قرر بوضوح أنه:

(يجب أن لا يغرب عن بالنا قط أننا موجهون في قراءتنا لنصوص تراثنا بالرغبة في تأسيس مفهوم الإنسان وحقوقه على جميع المستويات تأسيساً يجعلها ذات جذور في تراثنا وكياننا الحضاري).[٢] فهي رؤية واضحة تبحث عن جذور للنتائج المتقررة سلفاً!

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٩٧.
(٢) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ٢٠١.

وهذه الطريقة نابعة من واقع خبرة لدى الجابري أدرك بها أن التجديد لا يمكن أن يمر من دون أدوات تراثية :

(لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً)[1] .

ولهذا شرح سبب اهتمامه بالتراث :

(والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها)[2] .

وما دام أن المقصد هو توظيف الأدوات التراثية وليس الاعتماد عليها، فهو يعلن –بلا خجل– أنه في سبيل هذا الهدف فليس من المهم المحافظة على الموضوعية والصرامة العلمية :

(والمقاربة ليست من الامور التي يطبق عليها منطق الصواب والخطأ تطبيقاً صارماً، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بموضوعات كالتي نحن بصددها، ذلك أن موضوع المقارنة هنا ليس من نوع الحقائق العلمية، بل هو من جنس الحقائق الثورية إن جاز التعبير الحقائق التي توظفها الثورات وكل دعوات الإصلاح والتي تستمد صدقها ولنقل مصداقيتها من وظيفتها كمحرك للثورة وشعار للدعوة)[3] .

فالذي حدث، أن الجابري أراد هدم مفهوم (تطبيق الشريعة) من خلال البحث عن أصول شرعية يستطيع بها إبدال هذا المفهوم بمفهوم آخر لا ينازع المفاهيم الحداثية المعاصرة .

(١) بنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري، ٥٦٨ .
(٢) محمد عابد الجابري في المسألة الثقافية ٢٥٠، نقلاً عن الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة وموقفهم من القرآن للجيلاني مفتاح، ٧٠ .
(٣) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٥٩ .

ولأجل هذا فمن الطبيعي أن يكون المنهج الذي يسلكه ليس منهجاً موضوعياً يبحث عن الدلائل ويتقصى الوصول إلى الحق بقدر ما هو بحث عما يعين على الهدف، وهو شيء يعترف به كما نقلنا ذلك سابقاً.

لهذا تجد أن الجابري يمارس تفريغ الأصول الشرعية التي يتعامل معها من مضامينها:

فأولاً: يتجاوز مرجعيات الفقهاء بدعوى الوصول إلى فقه الصحابة، وهذا خلل منهجي كبير، لأن الوصول إلى فقه الصحابة لا يمكن أن يتم من دون هذه المرجعيات الفقهية، فهم الذين نقلوا لك آثار الصحابة وهم الذين محصوها، فاتهامهم بأنهم كانوا منقادين للسياسة هو اتهام لفقه الصحابة الذين نقلوه، فالمنطق الصحيح أن يطعن الشخص في فقه الصحابة بناءً على طعنه في العصور التي نقلته، أما جعل العصور المتأخرة عصور ملوثة ومؤدلجة ومنحرفة ثم يستطيع الشخص الولوج منها إلى عصر الصحابة من دون أي تأثر فهذه طريقة استدلال ظريفة!

الخلل الثاني: أن الجابري لما وصل إلى عصر الصحابة لم يطالبنا بالاستمساك بفقه الصحابة، وإلا لوجد أن فقه الصحابة قائم على ذات الأصول التي ينطلق منها الفقهاء، وأن فقههم في المصالح لا يختلف عن فقه العلماء، إنما أراد الجابري الانتقال إليهم لحذف من بعدهم ثم البدء في عملية تفكير جديدة هي أن الصحابة كانوا يعتمدون المصالح فقط، وهذه صورة مغالطة كبيرة لفقه الصحابة، فالصحابة كانوا يستعملون المصالح فعلاً، غير أن المصالح في رؤيتهم تختلف عن المصالح في رؤية الجابري، فأساس رؤيتهم في المصالح قائم على اعتبارها وفق موازين الشريعة، فما رفضته الشريعة فليس بمصلحة، وما اعتبرته فهو مصلحة، وبقدر اعتبار الشريعة يكون وزن المصلحة، وبقدر رفض الشريعة يكون وزن المفسدة،

والنصوص في هذا عن الصحابة أكثر من أن تحصر، وهو شيء يختلف تماماً عند الجابري، لهذا يأتي الجابري إلى النصوص القطعية التي جاءت بها الشريعة والتي هي من أصول المصالح المعتبرة فيحرفها ويؤولها بسبب أنها مخالفة لرؤيته في المصلحة المنطلقة من رؤية مختلفة، كموقفة مثلاً من حد السرقة وهو نص قطعي لا يحتمل الخلاف ولا التأويل، ومع ذلك فمن تطبيق الشريعة في نظر الجابري أن لا يطبق هذا الحكم، ويتم التخلص من قطعية الحكم بطرائق مختلفة كالبحث عن سبب تاريخي معين يجعل الحكم مرتبطاً به، وهو:

(تدبير كان معمولاً به في الجاهلية لعدم وجود سجون ولا سلطة تعتقل السارق، لقد كان العقاب البدني هو الوسيلة الزجرية الوحيدة التي تعاقب السارق)[1] ومارس أمثال هذا التأويل مع ما ترفضه الثقافة الغربية من أحكام ميراث المرأة وحد الردة وتعدد الزوجات والطلاق.[2]

ولو أن الثقافة الغربية المعاصرة تتقبل مثل هذا الأحكام لقبلته هذه النفوس ولما بحثت عن أسباب تاريخية مفتعلة للتخلص منه!

الخلل الثالث: أنه لا ينطلق من مقاصد الشريعة وأصولها للحكم على المصالح المعاصرة، وإنما يريدنا أن نخلق مقاصد للشريعة من خلال هذه المصالح:

(وهكذا عندما ننجح في جعل ضروريات عصرنا جزءاً من مقاصد شريعتنا فإننا سنكون قد عملنا ليس فقط على فتح باب الاجتهاد في وقائع عصرنا المتجددة المتطورة بل سنكون أيضاً قد بدأنا العمل في تأصيل أصول شريعتنا نفسها بصورة

---

(١) الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٨٤.

(٢) انظر: الديمقراطية وحقوق الإنسان، ١٧٩ و١٨٣ و١٨٦.

تضمن لها الاستجابة الحية لكل ما يحصل من تغيير أو يطرأ من جديد)[1].

فالطريقة عند الجابري ليس أن تنظر في المصلحة المعاصرة ومدى موافقتها للشريعة، بل أن تنظر في المصلحة المعاصرة ثم تبحث في كيفية جعلها من مقاصد الشريعة!

فمقاصد الشريعة عند العلماء هي استخراج أصول كلية مستقرأة من جمع فروع الشريعة، وأما الجابري فيريد أن تكون مقاصد الشريعة منتزعة من المصالح المعاصرة التي نريد أن نجعلها داخلة ضمن الشريعة!

(فإن تطبيق الشريعة يتطلب اليوم إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكلية كما كان يفعل الصحابة وبعبارة أخرى إن تطبيق الشريعة التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوراته يتطلب إعادة بناء المرجعية للتطبيق)[2].

فحقيقة الوضع هو أن الجابري لا يعتبر بالشريعة، لكنه بدلاً من أن يكون واضحاً في رفضه لها واعتبارها لما يخالفها، رفضها واعتبر ما يخالفها لكن بحث عما يجعلها غير مخالفة!

فالجابري إذن يصل إلى ذات الغاية التي يجتمع إليها العلمانيون، وإنما تميز عنهم بأنه مزق من الأدوات التراثية ما جعله طريقاً يوصله لهذه الغاية، ولهذا تجد الجابري يكرر ذات الإشكالات التي يثيرها العلمانيون ضد الشريعة، مثل:

أنه لا بد من فصل الدين عن السياسة حتى لا يؤدي ذلك إلى ادخال جرثومة التفرق والاختلاف في الدين، وما يحدثه من طائفية وحروب أهلية، وأنه يجب

(١) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١٩٢.
(٢) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ٥٢ – ٥٣.

تنزيه الدين عن السياسة حتى لا يفقد روحه لكونه مطلق وهي نسبية متغيرة[١] وأن تطبيق الحدود ستكون شبهة للتسييس[٢].

وأما موقف الجابري من العلمانية فهو في الحقيقة رفض للفظها، وقبول لمحتواها، فهو يرفض اللفظ لما تعرض له من إسقاط وتشويه في نفوس عامة الناس، فأراد البحث له عن ألفاظ بديلة، فالعقلانية والديمقراطية التي عرضها بديلاً عن العلمانية تحمل ذات المضامين المستقرة في العلمانية.

بعد هذا، يتضح جواب السؤال السابق:

هل تحول العلمانيون إلى الصف الإِسلامي وأصبح تحكيم الشريعة من الأمور المسلمات؟

بالتأكيد لا، فما زال العلمانيون على موقفهم في رفض تحكيم الشريعة، إنما الذي استجد هو انتقال أكثر العلمانيين وبعض الإسلاميين إلى تبني ذات الموقف العلماني من تحكيم الشريعة وهم يحسبون أنها هي الشريعة، فبدلاً من رفض الشريعة، تفرغ من مضمونها وتعبأ بذات المضامين العلمانية والليبرالية، ولهذا يجري في رؤيتهم تأويل كافة الأحكام الشرعية التي تعترض عليها الثقافة الحداثية المعاصرة، فأي حكم لا ترتضيه الحداثة فهو مؤول ويبحث في سبيل ذلك عن أي خلافٍ فقهي أو سبب نزول أو أي مخرجٍ من هنا أو هناك.

تطبيق الشريعة بعدم تطبيق الشريعة، مسلك لجأ إليه العلمانيون هروباً من النفرة التي يجدون أنفسهم فيها مع أي احتكاكٍ لهم مع الشارع المسلم، كما ذهب إليها بعض الإسلاميين هروباً من الضغط الذي يلاحقهم به العلمانيون!

(١) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ١١٦-١١٧.

(٢) انظر: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ٢٠٠.

سؤال السيادة في الفكر الإسلامي المعاصر

لمن السيادة في الدولة الإسلامية؟

يعدُّ هذا السؤال من أشهر الأسئلة المثارة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، ومنذ عشرات السنين ولا تزال الدراسات المعاصرة تجيب عن هذا السؤال، وبإمكان المستقرئ لهذه الدراسات أن يستخرج مادة علمية واسعة، وليس هذا كثيراً على هذه القضية، فهي من القضايا المركزية في الفكر السياسي، بل هي الأساس لمعرفة غاية النظام السياسي، وأساس المشروعية فيه، والقبلة التي تتجه إليها كافة القوانين في المجتمع.

لم يكن لهذا السؤال حضور في التراث الإسلامي بسبب أنه أثير بعد شيوع مفاهيم الفكر السياسي الغربي، حيث إن السيادة تعني السلطة العليا التي لها حق إصدار القوانين وإلزام الناس بها جميعاً من دون أن تكون مقيدة بشيء ولا أن تستمد مشروعيتها من أحد، فهي سلطة واحدة مطلقة مقدسة[1].

---

(١) انظر: تاريخ الفكر السياسي لجان توشار، ٢٣٢ و٢٣٦، تطور الفكر السياسي لجورج سباين، ٣/ ٥٥٦، وتاريخ الفكر السياسي لجان جاك شوفالييه، ١/ ٢٨٩.

وقد نشأت فكرة السيادة نتيجة الصراع الذي جرى في القرن السادس عشر الميلادي في فرنسا بين الملوك من جهة، والإقطاعيين والباباوات من جهة أخرى، فكانت هذه النظرية سنداً فكرياً للملوك لفرض سيطرتهم الداخلية ضد الأمراء الإقطاعيين، ولفرض سيطرتهم الخارجية ضد الإمبراطور والبابا، وإذا كانت الكنيسة تتمتع بنظرية الحق الإلهي لشرعنة طاعتها وخضوع الناس لها، فإن الملوك اتخذوا نظرية السيادة سنداً شرعياً لفرض طاعتهم، حيث صار الانضواء تحت الملك في تلك الحقبة عند عدد من الفلاسفة طوق نجاة للخلاص من التشرذم والانقسام الذي أحدثته الحروب الدينية، ثم تحولت السيادة بعد ذلك فانتقلت من الملك إلى الأمة على يد الثورة الفرنسية[1].

لهذا؛ ذهب عدد من المعاصرين إلى عدم الحاجة إلى طرح هذا السؤال في الفكر السياسي الإسلامي، فهو قد نشأ في ظل ظرف تاريخي واجتماعي مختلف، وبغرض تحقيق هدف معين، ولهذا فلا معنى لتكرار إعادة السؤال بعد انتهاء الحاجة منه في ظل مجتمع إسلامي لا يعاني إشكالية الإقطاع ولا إشكالية السلطة الدينية التي كانت تسود التاريخ الأوروبي[2]، خصوصاً (أن النظرية الإسلامية لا تعرف مثل هذه السلطة المطلقة، وإنما السلطة طبقاً لها ترد عليها قيود مهمة)[3]. فالشريعة إنما عرفت السلطة والسلطان، أما السيادة بهذا المعنى فـ(إن الاعتراف بالسيادة لأي

(١) انظر: تطور الفكر السياسي لجورج سباين، ٣/ ٥٤٩، مبادئ نظام الحكم في الإسلام لعبد الحميد متولي، ١٧١-١٧٢، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي لفتحي عبد الكريم، ١٢٢-١٢٣.

(٢) انظر: مبادئ نظام الحكم في الإسلام لعبد الحميد متولي، ١٧١ وما بعدها، أصول نظام الحكم في الإسلام لفؤاد عبد المنعم، ١١٥، والدولة والسيادة في الفقه الإسلامي لفتحي عبد الكريم.

(٣) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي لفتحي عبد الكريم، ٢٨٨.

جهة إنسانية فكرة بعيدة عن الإسلام)[١].

ومع دقة هذا الكلام وعمق نظرته، إلا أن أكثر المعاصرين فضلوا الإجابة عن هذا السؤال، والنظر في مضمونه وحقيقته، والبحث عن إجابةٍ شافيةٍ له؛ بحسب ما يعرفون من أصول الفكر السياسي الإسلامي وقواعده.

ومن خلال تتبُع أجوبة المعاصرين نجدها تنحصر في ثلاثة اتجاهات رئيسية:

السيادة لله أو للشريعة، السيادة للأمة، والسيادة مزدوجة.

الاتجاه الأول:

أن السيادة في الدولة الإسلامية لله أو للشريعة الإسلامية.

وقد ذهب إلى هذه الرؤية عدد غفير من المعاصرين، فمن أقوالهم مثلاً:

قال د. عبد الحكيم العيلي: (ومضمون ذلك التفرقة بين السيادة وبين سلطة الحكم، فالسيادة بيد الله وحده، أما سلطة الحكم فهي مفوضة إلى الأمة تمارسها في حدود السيادة)[٢].

وقال د. فؤاد النادي: (ذلك يؤدي إلى عدم تردّدنا في نقض القول بأن الأمة الإسلامية هي صاحبة السيادة، وأنها منبع ومصدر السلطات في الدولة الإسلامية، ولا يخفف من هذه النتيجة – وهي رفض رأي أن الأمة صاحبة السيادة ومصدرها – القول بأن هذه السيادة ترتبط بما قرره الشارع، بحيث تعد القواعد الشرعية الحدود الطبيعية التي لا يجوز لها أن تتخطاها؛ ذلك أن مثل هذا القول ينفي عن الأمة بداهة

(١) فقه الشورى والاستشارة لتوفيق الشاوي، ٥٧٤.

(٢) الحريات العامة، ٢١٥.

أنها صاحبة السيادة طالما أنها لا تستطيع بمقتضى إرادتها العليا أن تضع قانوناً ملزماً أو تقرر أمراً يخرج عن نطاق ما رسمه الشارع)[١].

وقال د. صبحي عبده سعيد: (لا محل ولا مجال في ظل الإسلام ونظام الحكم فيه، أن تثار مسألة السيادة لمن تكون في المجتمع؛ لأن هذه السيادة تنعقد لله وحده ولا يجترئ إنسان أن ينازعه هذا الاختصاص)[٢].

وقال الأستاذ محمد أسد: (أما الدولة الإسلامية ولو قامت كنتيجة لإرادة الشعب فظلت خاضعة لإشرافه؛ فإنما تستمد سيادتها من قبل الله، فإذا سادت وفق الشروط الشرعية فلها على رعاياها حق الطاعة والولاء)[٣].

وعدد غفير من الباحثين غيرهم[٤].

---

(١) نظرية الدولة في الفقه السياسي الإسلامي، ٤١٠.
(٢) شرعية السلطة والنظام في حكم الإسلام، ٦٩.
(٣) نظام الحكم في الإسلام، ٨١.
(٤) انظر مثلاً:
أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، ١٩ و٣٤ و٣٧؛ وهبة الزحيلي، نظام الإسلام، ١٨٨؛ محمد العربي، دولة الرسول في المدينة، ٣٦٥؛ صلاح الصاوي، نظرية السيادة، ٦٨؛ عبد الكريم عثمان، النظام السياسي في الإسلام، ١١٨-١١٩؛ أبو المعاطي أبو الفتوح، حتمية الحل الإسلامي، ٦٥-٦٦؛ ضوء مفتاح غمق، السلطة التشريعية في نظام الحكم الإسلامي والنظم المعاصرة، ٣٣؛ محمد مفتي وسامي الوكيل، السيادة وثبات الأحكام، ٣٢؛ محمد فاروق النبهان، نظام الحكم في الإسلام، ١٦٦؛ أحمد الحصري، الدولة وسياسة الحكم، ١٢٦؛ منظور الدين أحمد، النظريات السياسية الإسلامية في العصر الحديث، ٥١؛ هشام أحمد عوض جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ١٢٧؛ صالح حسن سميع، أزمة الحرية السياسية في الوطن العربي، ١٨٩؛ علي محمد حسنين، رقابة الأمة على الحكام، ٤٨-٤٩؛ عارف أبو عيد، السيادة في الإسلام، ١٦٨؛ عبد الحميد الأنصاري، الشورى وأثرها في الديمقراطية، ص ٤٢٧؛ محمد رأفت عثمان، رياسة الدولة في الفقه الإسلامي، ٣٨٧؛ محمد سلام مدكور، معالم الدولة الإسلامية، ص ٩٥؛ توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، ٥٧٤.

الاتجاه الثاني :

أن السيادة أو مصدر السلطات هو للأمة، ومن أقوالهم هنا :

قال د. محمد ضياء الدين الريس : (فهي التي تقوم على الشورى في مبدئها في سيرها وقانونها، شرع الإسلام والحاكم ليس إلا منفذاً للشريعة، والأمة هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات)[١] .

وقال د. قحطان الدوري : (الأمة هي صاحبة السلطة العليا في البلاد، فهي الموجب الأول في العقد للإمام ولأعضاء مجلس الشورى، وهؤلاء هم الذي يمثلونها وينطقون باسمها، وهم الذين يسنون القوانين على ضوء ما جاءت به الشريعة، ويسوسون الناس بما يرضي الله ورسوله، والأمة مشرفة عليهم ومراقبة لأعمالهم تعدّل الزيغ وتقوّم المعوج)[٢] .

وقال الشيخ محمد بخيت المطيعي : (ومن هنا تعلم أن المسلمين بعد وفاته ﷺ ومبايعتهم أبا بكر على الوجه الذي حصل ؛ كانوا أول من سنّ أن الأمة مصدر جميع السلطات، وأنها هي التي تختار من يحكمها بدين الإسلام، وشريعة الإسلام هي القانون الإلهي الذي وضع ذلك وجعله متبعاً في كل إمام وخليفة)[٣] .

وغيرهم[٤] .

---

(١) الإسلام والخلافة في العصر الحديث، ٢١١ .
(٢) الشورى بين النظرية والتطبيق، ١٠٢ .
(٣) حقيقة الإسلام وأصول الحكم، ٢٤ .
(٤) انظر : محمد كامل ليلة، النظم السياسية ٢٠٥ ، سعد محمد خليل، تولية رئيس الدولة في الفكر السياسي الإسلامي والفكر السياسي الحديث ٢٤ ، محمد عمارة، الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية ١٧٦ ، عبد الغني بسيوني، النظم السياسية ٥٨-٥٩ ، محمود=

أما الاتجاه الثالث فهو محاولة للتوفيق بين الرأيين والجمع بين الاتجاهين، فجعل هناك سيادة لله وسيادة للأمة في الوقت نفسه[1].

حقيقة الخلاف بين هذه الاتجاهات:

لن تجد عناءً حين تفحص هذه الاتجاهات حتى تصل إلى نتيجة أنها متفقة في المضمون وإن اختلفت في الصياغة، فليس ثم خلاف حقيقي بين هذه الاتجاهات، فهي تتفق جميعاً على أن للأمة سلطة في اختيار الحكومة التي تتولى أمرها، ولها سلطة على مراقبتها ومحاسبتها وخلعها، وليس لأحد أن يفرض على الأمة ما لا تريد، غير أن هذه السلطة والسيادة مقيدة بحدود الشريعة الإسلامية، فلا تستطيع أن تخالفها، ولا مشروعية لهذه المخالفة، فهذه السيادة محكومة قانوناً بسيادة وسلطة أعلى منها.

فهذه صورة المسألة عند الاتجاهات الثلاثة جميعاً، فمن قال السيادة لله قصد أن التشريع والطاعة المطلقة لله، وأما الأمة فلها السلطان والحكم فيما لا يعارض الشريعة. ومن قال إن السيادة للأمة فيعني أن لها الاختيار فيما لا يتعارض مع الشريعة، فالمضمون متفق عليه والخلاف بينهما في تحديد مصطلح السيادة على أي شيء يكون؟ فهو خلاف في تنزيل مصطلح السيادة لا غير.

=حلمي، نظام الحكم الإسلامي مقارناً بنظم الحكم المعاصرة ٤٠، عبد الكريم زيدان، الفرد والدولة في الإسلام ٢٨، محمد يوسف موسى، نظام الحكم ص ٧٧، ومحمد معروف الدواليبي، الدولة والسلطة في الإسلام ص ٤٣.

(١) انظر: النظريات السياسية الإسلامية لمحمد ضياء الدين الريس، ٣٨٥. نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين لمحمد حمد الصمد، ٢٣٤.

فقد (تناول الفكر الإسلامي المعاصر هذه المسألة فظهرت ثلاث نظريات، الأولى وترى أن السيادة للتشريع الإلهي، والثانية ترى أن السيادة للأمة، والثالثة أطلق عليها نظرية ازدواج السلطة تقودنا جميعاً إلى سيادة للأمة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة وهي سيادة التشريع المنزل من عند الله)[1].

وقد نبه إلى كون الخلاف لفظياً عدد من الباحثين[2].

وما دام أن الخلاف اصطلاحي، فهو مما يتوسع فيه، لهذا فـ (إذا أراد علماؤنا أن يصطلحوا على مفهوم جديد للسيادة لا يعرف الإطلاق ولا الأصالة ولا التفرد... إلخ ما عرف من السيادة في الفكر الغربي، فلا مشاحة في الاصطلاح، ويقال سيادة مقيدة بأحكام الشرع أو سيادة محكومة بضوابط الشريعة)[3].

فما دام أن ثم اتفاقاً على المضمون، فإن من يقرر بأن السيادة للشريعة لا يعارض - في واقع الأمر - من يقول بأن السيادة للأمة، فهو يقول: (إذا كان لا بد من نسبة السيادة إلى جماعة أو هيئة من البشر فلا بد من التأكيد على أنها سيادة نسبية محدودة بحدود الشريعة الإلهية)[4].

(١) البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الاجتماعي في الفكر السياسي الحديث لأحمد فؤاد عبد الجواد ٣٤٧.

(٢) انظر: السيادة في الإسلام لعارف أبو عيد ١٦٨، الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة لجمال المراكبي ٤١٧، مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة لعبد الجليل محمد علي ٢٢٤، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية لهشام أحمد عوض جعفر ١٣٤، وأسس العلوم السياسية في ضوء العلوم الشرعية لتوفيق الرصاص ٣٧.

(٣) نظرية السيادة لصلاح الصاوي ٦٧.

(٤) سيادة الشريعة الإسلامية في مصر لتوفيق الشاوي، ٨٤.

السيادة للشرع والسلطان للأمة:

وهذه صياغة معاصرة تجمع الاتجاهات جميعاً، فهي عبارة محكمة توضح أن السلطة والحكم بيد الأمة، لكنها مقيدة بالسيادة والتشريع الإلهي فلا تتعداه، فحق الأمة في السلطة لا في السيادة؛ لأنها محكومة، لهذا تجد الحديث عن الحكم والاختيار والسلطة والشورى والبيعة والنظام والحرية والرضا، يقرن عند المؤلفين المعاصرين بأنه تحت شرع الله.

(فلا تعتبر البيعة شرعاً إلا برضا المسلمين ومشورتهم واتفاق غالبيتهم؛ لأنها ابتداءً حق من حقوق الأمة الإسلامية ترك الشرع لها اختيار من تريد أن يحكمها بالشرع)[1].

(ليس من شك في أن الأمة هي المكلفة برعاية ذلك وتنفيذه، ولهذا يجب أن يكون سلطانها مطلقاً وسيادتها على بنيها عامة غير مقيدة ولا محدودة إلا بما قيدها الله به وحدده لها)[2].

(السلطة في النظام الإسلامي تخضع لقانون هو شريعة عامة لا يملك الحكام مخالفتها ولا تملك الأمة ذاتها تعديلها أو تبديلها، وبذلك كانت الدولة الإسلامية التي أقيمت في القرن السابع الميلادي أول دولة قانونية دستورية بالمعنى الصحيح)[3].

(وإنما السلطة للأمة تعطيها لجماعة بقيود، فليست سلطة مطلقة، وإنما مقيدة بقيود مهمة شرعية ورقابية وتأهيلية)[4].

---

(١) البيعة في الفكر السياسي الإسلامي لمحمود الخالدي، ١٠٩.
(٢) مناهج الحكم والقيادة في الإسلام لأنور الجندي، ٢٧.
(٣) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي لفتحي عبد الكريم، ٣١٣.
(٤) الدولة الإسلامية بين التراث والمعاصرة لتوفيق الواعي، ٦١-٦٢.

(لا يستطيع الشعب تبديل وتعديل هذه القواعد؛ لأنها ليست من صنعه، وإن كان قد ارتضى الخضوع لها والإيمان بها)[1].

فالأحكام الشرعية قيود قانونية لسلطة الأمة لا تملك الخروج عنها ولا تجاوزها؛ لأن سلطتها مقيدة بسلطة شرعية أعلى منها.

حقيقة سيادة الأمة:

فحقيقة سيادة الأمة التي تتفق عليها الاتجاهات جميعاً، أنها سيادة تنفيذ للشرع، وليست سيادة تعلو عليها أو تنافسها أو تتخذ بديلة عنها:

(أساس حق الأمة في الاختيار يكمن في كونها هي المخاطبة أصلاً بتنفيذ الشرع، ولتعذر قيامها بهذا الواجب بصورتها الجماعية فإنها تنيب من يقوم بهذا التنفيذ نيابة عنها وتحت إشرافها ليقوم بتنفيذ ما هي مكلفة به شرعاً)[2].

(هذه المسؤولية الضخمة الملقاة على عاتق الجماعة تقتضي أن يكون السلطان من حق الجماعة نفسها لتستعين به على تنفيذ ما هي مسؤولة عنه، وهو تنفيذ أحكام الشرع وإدارة شؤونها وفق هذه الأحكام)[3].

(رضاها أساس في صحة الولاية العامة، فمصدر سلطة الحاكم الأعلى في الدولة مستمدة من الشورى السياسية هذه أو الانتخاب الحر، ونعني بالسلطة هنا سلطة تنفيذ شرع الله فيهم بما يستلزم ذلك من الاجتهاد التشريعي فيما لا نص فيه

(١) تأصيل وتنظيم السلطة في التشريعات الوضعية والشريعة الإسلامية لعدي زيد الكيلاني، ١٤٥.

(٢) الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي لمنير البياتي، ٤٦٣.

(٣) الفرد والدولة في الإسلام لعبد الكريم زيدان، ٢٦.

بالتفريع على مبادئه والمصالح الجدية الحقيقية المعتبرة)[١].

ومن يملك سيادة التنفيذ يملك التفويض، فالسلطة عقد تفوض الأمة فيه من يحكمها بالشرع، فـ: (اختيار الخليفة من هذا الوجه يؤكد أن الخلافة ليست إلا عقد نيابة يتم بين الجماعة والخليفة، فتوكل الجماعة إلى الخليفة أن يقوم فيها بأمر الله وأن يدير شؤونها في حدود ما أنزل الله، ويقبل الخليفة أن يقوم بالأمر في الجماعة طبقاً لما أمر الله)[٢].

فهي المخاطبة بالشريعة: (إن أساس حق الأمة في انتخاب الخليفة لأنها هي المخاطبة في القرآن لتنفيذ أحكام الشرع وإقامة المجتمع السليم ونشر الإسلام في الآفاق، فالأمة إذاً مطالبة باختيار الحاكم من تحديد مسؤوليتها عن تنفيذ أحكام الإسلام، وهذه السلطة أوكلها إليها الشارع ثم كلفها أن تختار خليفة عنها ليقوم عنها بمباشرة السلطة في تنفيذ ما هي مكلفة به)[٣].

(إذا كان الله سبحانه وتعالى هو أساس السلطة ومنبعها، فإن السلطة لا تستبد بأمرها طبقة مخصوصة، بل هي بأيدي عامة المسلمين، وهم الذين يتولون أمرها والقيام بشؤونها وفق ما تقتضيه أحكام الشريعة الإسلامية، فالإسلام يتيح حاكمية شعبية مقيدة تعمل في حدود السيادة الإلهية ونطاقها)[٤].

---

(١) خصائص التشريع الإسلامي لفتحي الدريني، ٤٢٨.
(٢) الإسلام وأوضاعنا السياسية لعبد القادر عودة، ٩٩.
(٣) نظام الحكم في الإسلام لمنصور الرفاعي عبيد، ٦٩.
(٤) النظام الدستوري في الإسلام لمصطفى كمال وصفي، ٧٠.

(الحاكم نائب عن الأمة في تنفيذ حكم الله سبحانه وتعالى الذي اختارته وهي التي تملك عزله، وهي التي وكل إليها تقويمه إذا حاد وتسديده إذا أخطأ)[١] .

(البيعة عقد، ثم إن هذا العقد وكالة، فالوكيل فيه هو الإمام؛ لأن الناس يفوضون إليه وظيفة رعاية شؤونهم والنظر فيها بما يحقق مصالحهم على وفق ما جاء به الشرع)[٢] .

وهذا يعني أن سيادة الأمة سيادة مقيّدة:

(نادى القرآن بالحكم المقيد بأمر الله والمحكوم المنظوم بالشرعة الاجتماعية والأخلاقية، وأناط الرقابة على كل منهما لسلطة الأمة الشورية)[٣] .

(والحاكمية ليست مقيدة لسلطة الدولة فقط، بل لسلطة الأغلبية في النظام الديمقراطي)[٤] .

(لأن الحاكم والمحكومين فيها مقيدون بفكرة معينة وبمجموعة من القيم الخلقية والتشريعية التي تكوّن إطاراً قانونياً ملزماً للجماعة بأسرها، ما جعلهم يطلقون عليها المبادئ فوق الدستورية)[٥] .

(أما عن حدود سيادة الدولة أو سيادة مجموع الأفراد المكونين للدولة الإسلامية، فهي الحدود التي فرضتها الشريعة الإسلامية، وللأمة أن تضع أنظمتها

(١) الشورى في ظل نظام حكم إسلامي لعبد الرحمن عبد الخالق، ٨٢-٨٣ .
(٢) اهل الحل والعقد في نظام الحكم الإسلامي لعبد الله الطريقي، ٣٧٨ .
(٣) دستور الحكم والسلطة في القرآن والشرائع لرفيق شنبور، ٢١ .
(٤) الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية لهشام جعفر، ٢٠٤ .
(٥) إرادة الأمة في الفكر السياسي الإسلامي لفضل الله محمد سلطح، ١٢٠ .

وقوانينها في حدود هذه السيادة)[1].

(السلطة في الدولة الإسلامية إن كانت تستمد مشروعيتها وأساس وجودها من رضا الشعب واختياره وتوكيله إياها بالسهر على شؤونه، إلا أنها مقيدة بأن تحكم بما أنزل الله)[2].

(سياسة الدولة الإسلامية سياسة مقيدة بحكم الشريعة الإسلامية، ذلك التقييد الذي لا يؤدي إلى تعطيل نص أو الخروج عليه أو مجافاة قاعدة من القواعد الإسلامية)[3].

(وأما حدود سيادة الأمة أو سيادة مجموع الأفراد المكونين للدولة الإسلامية، فهي القيود والحدود التي فرضتها الشريعة الإسلامية على ممارسة هذه السيادة، وليس للأمة مجتمعة أو متفرقة، متفقة مع رئيس الدولة أو مختلفة معه، ممثلة في هيئة تأسيسية أو غير ممثلة؛ أن تتصرف فيما جعله الله حقاً للأفراد أو واجباً على الأفراد أو الجماعات.. وللأمة الإسلامية أن تكيف نظمها وتضع القوانين والدساتير في حدود هذه السيادة)[4].

(جعل سبحانه وتعالى الأمة الإسلامية صاحبة السلطان في شؤونها ما دامت تستعمل ذلك السلطان في حدود الكتاب والسنة)[5].

وإذا كانت سيادة مقيدة، فإن مخالفة الشريعة تفقد السيادة شرعيتها، فلا يكون لها اعتبار:

---

(١) أسس العلوم السياسية في ضوء الشريعة الإسلامية لتوفيق الرصاص ٣٧.
(٢) أهداف ومجالات السلطة في الدولة الإسلامية لفوزي طايل ٢٩٩.
(٣) معالم النظام السياسي في الإسلام لمحمد الشحات الجندي ١٥٠.
(٤) نظام الحكم الإسلامي مقارناً بالنظم المعاصرة لمحمود حلمي ٤٠.
(٥) الدين والدولة في الإسلام للسنهوري، ٩٤، بواسطة كتاب الإسلام والسياسة لمحمد عمارة.

(وبذلك تكون سيادة الأمة مقيدة بهذا التشريع الإلهي، فإذا تجاوزته فقدت مشروعيتها، وفي التحليل النهائي فإننا نجد أنفسنا أمام سيادة للأمة الإسلامية مقيدة لصالح سيادة أسمى وأعلى منها مرتبة، وهي سيادة التشريع المنزل من عند الله)[١].

(يعتبر الالتزام بتحقيق ذلك الهدف في الدولة الإسلامية هو الحد الأدنى اللازم لوجوب طاعة القائم على السلطة)[٢].

(فلا تستطيع السلطة الحاكمة تجاوز الحدود المقررة في كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، ولا يستطيع الأفراد أن يتواطؤوا أو يمالئوا حاكماً على إهدار أحكام الشريعة)[٣].

(البيعة المرادة بالشرع انتخاب حقيقي يعبر فيه الناس عن اختيارهم شخص الخليفة الذي سيتولى أمورهم، وطبيعي أن يلتزم المبايعون بالطاعة ما التزم الخليفة بأحكام الدين وتقيد بها)[٤].

(لا شرعية لتصرف يخالف كتاب الله أو سنته ولا ينسجم معهما)[٥].

(لقد أدرك الصحابة رضي الله عنهم هذا الأصل، وهو مبدأ مشروعية ما يصدر عن الإمام من أوامر، وأنه لا بد لها أن تكون مشروعة غير مصادمة للكتاب والسنة، وإلا فقدت قيمتها ووجب رفضها وعدم تنفيذها)[٦].

---

(١) مبدأ المشروعية في النظام الإسلامي والأنظمة القانونية المعاصرة لعبد الجليل محمد علي، ٢٢٤.
(٢) شرعية السلطة في الإسلام لعادل فتحي ثابت، ٢٩٤.
(٣) من أصول الفكر السياسي الإسلامي لمحمد فتحي عثمان، ٤١٩.
(٤) قاعدة الشورى في مجتمع معاصر لأحمد أبو شنب، ٧٤.
(٥) الحقوق والحريات في الشريعة الإسلامية لرحيل غرايبة، ٤٤٢.
(٦) الحرية أو الطوفان لحاكم المطيري، ٦٧.

السيادة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي:

لقد كان الفكر السياسي المعاصر واعياً بالفرق الجذري بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي ومفهومها في الفكر الإسلامي، فالقائلون بأن السيادة لله أو السيادة للأمة أو السيادة مزدوجة كانوا واعين بأن هذه السيادة - أياً كانت - تختلف جذرياً عن السيادة في الفكر الغربي؛ لأنها سيادة مقيدة ليست مطلقة، وسيادة تستمد شرعيتها من الشريعة وليست سامية ومستقلة عنها، لهذا عقدوا المقارنة بين مفهوم السيادة في الفكر الغربي ومفهومها في الفكر الإسلامي، فأظهروا الفروق الجذرية التي تكشف اختلاف السيادة في المنظومتين:

١ - مصدر السيادة (فمصدر السيادة في العقيدة هو الله.. وفي النظريات الغربية فمردها إلى الإرادة العامة للأمة)[١].

(الديمقراطية تصدر عن فكرة أن الشعب سيد نفسه ليحكم نفسه بالمنهج الذي يراه مناسباً، وهذا مغاير للإسلام رأساً؛ لأنه قائم على التسليم لله وحده بسلطة التشريع)[٢].

(السيادة في الديمقراطية الغربية تعني أن إرادة الشعب هي العليا، وأنها في أمور السياسة والحكم والتشريع تبرم ما تشاء وتنتقض ما تشاء، لا يحدها في ذلك حد.. أما السيادة في الفكر السياسي الإسلامي فإنها محدودة من جانب واحد ومطلقة من الجانب الآخر، ففي الجانب الأول يحدها القرآن والسنة اللذان يعتبران من القواعد فوق الدستورية التي تلتزم السلطة التأسيسية باحترامها حين تضع الدستور)[٣].

(١) نظرية السيادة لصلاح الصاوي، ٧٤.
(٢) القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام لعبد الله الكيلاني، ٧٩.
(٣) الشورى والديمقراطية لعلي لاغا، ١٢٩.

في (حين أن الحكام في الديمقراطية الغربية بإمكانهم أن يفعلوا باسم الأمة ما يشاؤون؛ لأن إرادة الأمة لا تعلوها إرادة)[1].

٢ - أن سلطة الأمة السياسية في الفكر الإسلامي تعمل في إطار الأحكام الإسلامية ولا اعتبار لها فيما خالف ذلك: (فالمبدأ الإسلامي يعمل في إطار الأحكام الإسلامية التي وردت بها النصوص الصحيحة الصريحة وما أجمعت عليه الأمة بحيث لا تتعارض مع ما يمكن أن يطلق عليه النظام العام للإسلام، ولو تعارض فهو مجرد رأي مبدد الأثر جملة وتفصيلاً)[2].

(ومن ثم، فاجتهاد المسلمين إنما هو داخل هذه المقاييس، ولكن الديمقراطية تترك للبشر حرية وضع هذه المقاييس)[3].

بخلاف سلطة الأمة في الفكر الغربي، فإنها سلطة مطلقة لا يحدها شيء من خارجها: (فإذا كانت سلطة الأمة لا تملك الخروج عن هذه النصوص ولا التعديل أو التبديل فيها ولا الزيادة أو النقصان منها ولا نسخها؛ فإنها بذلك تختلف اختلافاً جوهرياً عن سلطة الأمة في الديمقراطيات الغربية، فسلطة الأمة في هذه الديمقراطيات مطلقة، فالقرارات التي يصدرها المجلس الممثل لها تصبح قانوناً واجب النفاذ وتجب له الطاعة حتى إن جاءت مخالفة للقانون الأخلاقي أو متعارضة مع المصالح الإنسانية العليا)[4].

(منطلق الأساس الفكري لمصطلح الديمقراطية يعطي أفراد المجتمع السياسي سلطات شبه مطلقة في رسم مناهج حياة الشعب في مدلولها الاجتماعي بالصورة التي يرضونها وعلى الطريقة التي يرونها دون حدود أو قيود إلا حدود الدستور،

(١) نظام الحكم في عهد الخلفاء الراشدين لحمد محمد الصمد، ٢٣٤.
(٢) الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية لحسن صبحي، ٢٤١.
(٣) الحكومة والدولة في الإسلام لأحمد شلبي، ٥٦.
(٤) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي لفتحي عبد الكريم، ٣١٩.

وحتى هذا الأخير يكون قابلاً للتغيير والتعديل. . أما في ظل الأساس الشرعي لمصطلح الشورى، فإن الجماعة السياسية تكون مقيدة في ثبوتها وفي دلالتها بالكتاب والسنة بما يتلاءم مع متغيرات الزمان والمكان)[١].

وأقوال كثيرة عند المعاصرين تقرر هذا المعنى[٢].

٣ – صلاحية التشريع في النظم السياسية المعاصرة تتسع لكل شيء لا يعارض الدستور، بل لها تعديل الدستور نفسه: (في الزمن المعاصر فإن السلطة التشريعية بإمكانها أن تشرع ما تشاء من الأحكام فيما لا يتعارض مع الدستور، بل هي تملك عادة هذا التعديل في مواد الدستور طبقاً لإجراءات معينة، ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر أن الهيئة التأسيسية في الأمة لها الحق في أن تضمّن الدستور ما تشاء من الأحكام، ومعنى هذا أن الدستور ذاته عرضة للتعديل جزئياً أثناء الحياة النيابية وكلياً عندما ترغب الأمة في إيقاف العمل بالدستور ليحل محله دستور جديد.

وفي المقابل فإن القرآن الكريم دستور الأمة الإسلامية إذا صح التعبير، وكذلك السنة النبوية الصحيحة؛ كلاهما ثابت لا تغيير فيهما ولا تبديل)[٣].

(ولكنه ليس كالنظام الديمقراطي الحديث في أن الشعب يملك التشريع وتعديل النظام كيف يشاء)[٤].

---

(١) مبدأ الشورى قواعده وضماناته لنزار عتيق، ٩٢.

(٢) انظر: الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة لجمال المراكبي، ٤١٧، نظام الحكم في الإسلام بين النظريات والتطبيق لأحمد عبد الله مفتاح ٤٣٢، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية لهشام جعفر، ١٣١، المشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصر لمشير المصري، ٨٥، مبدأ الشورى قواعده وضماناته لنزار عتيق، ٩٢، والمشاركة في الحياة السياسية في ظل أنظمة الحكم المعاصر لمشير المصري، ٨٥.

(٣) الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية لحسن صبحي، ٢٩٦.

(٤) النظام الدستوري في الإسلام لمصطفى كمال وصفي، ١٤.

(أما سلطة البرلمان فهي مشرعة الأبواب، فمن حقها التشريع المطلق في كافة المجالات، وكل نظام فهو قابل للتغيير والتبديل)[1].

(أما سلطات المجلس النيابي في الديمقراطية المعاصرة فمطلقة، وإذا كان الدستور يقيدها، فإن الدستور نفسه قابل للتغيير، ولذلك يقال إن الأمة مصدر السلطات في الديمقراطية المعاصرة على الإطلاق، ولكن في الدولة الإسلامية فمصدر السلطات الكتاب والسنة النبوية، أي أن مصدر السلطة هو الشريعة الإسلامية، وإذا قلنا إن الأمة الإسلامية مصدر السلطات فنضيف إلى ذلك أنها مقيدة بنصوص الشريعة)[2]. وأقوال أخرى كثيرة[3].

٤ - أن الدولة في الفكر الغربي تنشأ أولاً ثم تضع ما تشاء من القوانين، وأما في الفكر الإسلامي فهي إنما نشأت طبقاً لمبادئ القانون الإسلامي، (فالدولة تنشأ أولاً ثم يدور البحث في تكييف ما يلائمها، أما الدولة في الإسلام فإنها نشأت طبقاً لمبادئ القانون الإسلامي)[4].

(المفهوم الإسلامي يخالف الديمقراطية في أساس وجودها، فالتشريع في الإسلام سابق على الأمة وعلى الدولة، وهو يحكمها بتشريعه الإلهي ولا تحكمه هي بتشريعها الوضعي)[5].

(١) أهل الحل والعقد صفاتهم ووظائفهم لعبد الله الطريقي، ١٥٩-١٦٠.
(٢) نظرية الخلافة في العصر الحديث لإسماعيل محمد عيسى شاهين (رسالة دكتوراه)، ٢٦٠.
(٣) انظر: النظم الإسلامية والمذاهب المعاصرة لحسن عويضة، ٢٢٧-٢٢٨، القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام لعبد الله الكيلاني، ٧٦-٧٧، في فقه السياسة لإسماعيل الخطيب، ١٣٩، والخلافة والخلفاء الراشدون لسالم البهنساوي، ٦٣.
(٤) معالم الدولة الإسلامية لمحمد سلام مدكور، ١٢١.
(٥) القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام لعبد الله الكيلاني، ٧٦.

لهذا فسيادة الأمة في الفكر الغربي قائمة على تهميش الدين، بخلاف السيادة في الإِسلام:

(تقوم الديمقراطية أساساً على مبدأ فصل الدين عن المجتمع، وولادتها جاءت بعد مفارقة الدين)[1].

(كما أن هذه الديمقراطية تسعى لحكم الدنيا بقوانين وضعية على خلاف شرع الله، بمعنى أنها تسعى لتعديل حكم الله، أما نظام الحكم في الدولة الإسلامية فيسعى لحفظ الدين ونشره وحمايته وحكم الدنيا به)[2].

ف (معيار الصواب في ظل هذه الشرعية يتمثل في مدى تعبير المشرع عن إرادة الأمة ومدى تلبيته لأهوائها ورغائبها ومدى خضوعه لقاعدة دستورية القوانين)[3].

الخلاصة:

هذه الاتجاهات والمواقف ترسم لنا معالم رؤية واضحة في فهم وإدراك (السيادة)، وأن عامة المؤلفين في الفكر السياسي الإسلامي كانوا يسيرون على جادة بيّنة ومتماسكة في التمييز بين السيادة في الفكر الغربي والفكر الإسلامي، غير أن ضغط المفاهيم الغربية قد شتت الرؤية عند بعض الإسلاميين، وأربك خطواتهم، فأصبحت تسير في طرق متناقضة، تسير على جادة الفكر الإسلامي حيناً، وتأخذ من الفكر العَلماني شيئاً آخر، وهي قصة سنرسم ملامحها ونحكي تفاصيلها بعد قليل بإذن الله.

---

(١) في فقه السياسة لإسماعيل الخطيب، ١٣٩.
(٢) الدولة ونظام الحكم في الإسلام لحسن السيد بسيوني، ١٠٢.
(٣) نظرية السيادة لصلاح الصاوي، ٧٩.

سؤال السيادة.. والإجابات المتعثِّرة

عرضنا في: **(سؤال السيادة في الفكر الإِسلامي المعاصر)** لاتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر في الجواب عن سؤال السيادة، وتبيّن من خلالها أن ثم رؤية واضحة في إجابة هذا السؤال لدى عامة الباحثين في الفكر الإسلامي المعاصر، مضمون هذا الجواب أن **(السيادة للشرع والسلطان للأمة)**، فسيادة الأمة سيادة تنفيذ لأحكام الشريعة ولها صلاحية اختيار من يحكمها ومراقبته، ولا يجوز اغتصاب هذا الحق منها بلا رضا ومشورة منها، وهو معنى تتفق عليه جميع الاتجاهات وإن اختلفت في اختيار الصياغة المناسبة.

هذا الوضوح لدى عامة الباحثين يقابله حالة من التناقض والارتباك أحدثه (سؤال السيادة) مع عددٍ من الإسلاميين لم يتمكنوا من الجزم بوضوح بأن سيادة الأمة لا يمكن أن تتجاوز سيادة الشريعة، وأن صلاحيات الأمة مفتوحة الفضاء ما لم تخالف الشريعة، بل جعلوا لهذه السيادة مشروعية وقبولاً ولو رفضت الشريعة وتجاوزتها.

فيقرّر أحدهم أن الشريعة ليست قيداً على السيادة، وإنما هي محل للسيادة!

فـ (لا تمثل الشريعة الإسلامية قيداً على سيادة الأمة، وإنما هي محل لإعمال هذه السيادة أفاء بها الله لمخلوقاته، فسيادة الأمة مطلقة مستنيرة لا قيود عليها)[١].

وشرعية القوانين إنما تحدّد بحسب قناعات الناس لا بحسب اعتبار الشريعة لها:

فـ (شرعية الأحكام والقوانين لا تتوقف على اعتقاد فئة من الناس اتفاقها مع مبادئ الحق أو مخالفتها له، بل تتوقف على قدرة هذه الفئة على إقناع الجمهور بمصداقية رأيها وفاعلية اجتهادها)[٢].

فالأمر بالمعروف بالإلزام يكون بحسب ما هو معروف ومتّبع لدى الأمة، وليس بحسب ما هو معروف في الشريعة:

(الائتمار بين الناس ينحصر فقط فيما أصبح معروفاً بينهم عرفاً متّبعاً عندهم، أما ما خرج عن العرف من الحق والخير فتتحدّد مسؤولية الأمة في الدعوة إليه وتبليغه إلى الناس بالحكمة والموعظة الحسنة)[٣].

ولأن المشروعية بيد الأمة بشكل مطلق فلا تفرض الشريعة إلا عبر إرادة الأكثرية:

فـ (لا يحق لأي أقلية إسلامية في مجتمع ما أن تطالب بتطبيق الشريعة وفرضها على الناس بقوة الحديد، بل يلزمها العمل لجعل مبادئ الإسلام وقيمه عرفاً مقبولاً بين الناس)[٤].

---

(١) سيادة الأمة وموقف الإسلام منها لعبد الكريم العواملة، ٤٨٩.
(٢) العقيدة والسياسة للؤي صافي، ٢٨٤.
(٣) العقيدة والسياسة للؤي صافي، ٢٧٨.
(٤) العقيدة والسياسة للؤي صافي، ٢٧٧.

حتى إن كان الحكم شرعياً مقطوعاً به :

(فإن إيمان المؤمن بوجوب أمر ديني عليه لا يعطيه الحق بفرضه على الآخرين، فهو مكلف به ديناً، وذلك لا يكفي لجعله قانوناً عاماً في المجتمع، بل عليه أن يحاول إقناع الآخرين به حتى يتبناه المجتمع بالطرق الديمقراطية)[١].

فلا نقول إن الشريعة قيد على سلطة الأمة، بل إن الأمة لها مطلق التشريع وهي لن تخالف الشريعة !

(لا حرج علينا لو قلنا إن الإسلام ديمقراطي وإن الشعب المسلم هو مصدر السلطات جميعاً وهو يغير القوانين ويسنها حسب ما يوحي إليه عقله، وكل ما لم يسوغه عقله يضرب به عرض الحائط ويخرجه من الدستور إخراجاً؛ لأن العقل المسلم لا يمكن أن يحيد عن شرع الله، ومن حاد عقله عن ذلك فهو ليس بمسلم وليس بداخل في الشعب)[٢].

فالحكم بالشريعة هو من حكم الشعب لأنها دين الشعب !

(إن الحكم الذي يكون قولاً وفعلاً متجسد العدل هو حكم الشعب، والشرع الذي يكون قولاً وفعلاً شرع العدل هو شرع الشعب، وتتجلى سيادة الشعب أول ما تتجلى في حقه في اختيار نظام حكمه، وحقه في التشريع لهذا النظام، وحقه في اختيار حكامه، وحقه في المشاركة في الحكم)[٣].

(فهي التي تؤمن بأن ما يصدر عن الله هو الحق وما هو عن غير الله فبالشورى التي هي الحق أيضاً)[٤].

---

(١) الدين والسياسة تمييز لا فضل لسعد الدين العثماني، ٤٠-٤١.

(٢) معالم الدستور الإسلامي لأحمد صفي الدين عوض، ٦١.

(٣) إسلام الحرية لا إسلام العبودية لحسن صعب، ٧٨.

(٤) سيادة الأمة وموقف الإسلام منها لعبد الكريم العواملة، ٥٣٦.

فالمشروعية في النهاية بيد الأكثرية، سواءً اختارت الشريعة أو غير الشريعة:

(فإن اختارت الأمة منظومة القيم والمبادئ الإسلامية مرجعية عليا وإطاراً للتشريع والقوانين، فلا يحق لأحد أن يفتئت عليها أو يفرض ما يناقض ويعارض مرجعيتها الدستورية، وإن اختارت تعطيل الشريعة فسيكون الموقف إعلان الإنكار والاعتراض الواضح لهذا الاختيار، مع القبول والإقرار السياسي به نتيجة للمسار التعاقدي الدائم)[1].

حقيقة الخلاف مع هذا الاتجاه:

إن كان الفكر الإسلامي قد شاعت فيه مقولات (السيادة لله، السيادة للأمة، السيادة المزدوجة)، فهذه الاتجاهات لا تختلف في المضمون، أما الخلاف هنا فهو خلاف حقيقي، فالإشكال هنا ليس في الصياغة ولا في تحديد مفهوم السيادة، إنما الخلاف هنا في الموقف من حاكمية الشريعة، فهي عندهم تابعة لإرادة الأكثرية حتى تكون منسجمة مع مفهومها في الفكر السياسي الغربي.

ولا يغب عن بالك أن الخلاف في كل ما سبق ليس في موقفٍ من حزب إسلامي أو شخصية إسلامية أو قضية اجتهادية، الحديث عن أصل الحكم بالشريعة بقطعياتها المجمع عليها.

وحين تجعل سيادة الشريعة تابعة لسيادة الأكثرية فعدا ما فيه من إشكالات - سنتحدث عنها بعد قليل - فإن الشريعة نفسها ستكون محكومة بما لا يخالف المفاهيم المعاصرة التي جاءت بهذه السيادة.

(١) سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة لعبد الله المالكي، ١٤٣-١٤٤.

وهو معنى ظاهر، يقول د. رضوان السيد: (إصرار الإسلاميين على مرجعية الشريعة وليس الشعب له دلالته، فهناك أحكام قطعية في الشريعة في مسائل الحدود والقصاص والحقوق والواجبات لفئات المواطنين تعتبرها نخب اجتماعية وثقافية واسعة منافية لحقوق الإنسان وضرورات المساواة بين المواطنين، وهي كذلك بمقاييس العصر التي تسود العالم اليوم)[١].

ولهذا ذهب أحد الباحثين إلى أن: (الإمبراطورية الإسلامية - شأنها شأن كل إمبراطورية - لم تتأسّس على عقد اجتماعي يسوي بين مواطنيها، وما كان فيها من تسامح ديني وسياسي - يستحق الفخر والإشادة في سياقه التاريخي - ليس قريباً مما نطمح إليه من تحقيق مفهوم المواطنة المعاصر)[٢].

فالنظام السياسي الإسلامي يجب أن (يعدل) وفق المواصفات الشائعة في الثقافة الغربية.

لأن بناء الدولة الإسلامية الذي كان قائماً (على قانون الفتح وأخوة العقيدة كما كان حال الإمبراطورية الإسلامية، لم يعد مناسباً أخلاقياً ولا ممكناً عملياً، فالدول المعاصرة لا تتأسّس على الاشتراك في الدين أو العرق، بل على أساس الجغرافيا)[٣].

(وليس يعني هذا أن العلمانية الغربية هي الحل لعقدنا السياسية الحالية، الحل هو الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية)[٤].

---

(١) سياسيات الإسلام المعاصر لرضوان السيد، ٢٢٠.
(٢) الناس على دين دساتيرهم لمحمد المختار الشنقيطي، موقع الجزيرة نت.
(٣) الناس على دين دساتيرهم لمحمد المختار الشنقيطي، موقع الجزيرة نت.
(٤) الناس على دين دساتيرهم لمحمد المختار الشنقيطي، موقع الجزيرة نت.

فحين تنزع عن الدولة رابطتها، وتجعل لها رابطة عقدية جديدة تتغير بسببها الأحكام الشرعية، فأي فرق بين (الدولة العلمانية) وهذه الدولة ذات المرجعية الإسلامية!

ظاهرة (التلفيق) بين المفهوم الإسلامي والغربي:

هذه الآراء المتعثرة تتفاوت فيما بينها، لكنها تنطلق من إشكالية موحدة، هي ظاهرة التلفيق بين المفهوم الإسلامي والغربي، فهي تريد تحقيق سيادة الأمة بمفهومها الغربي، وتريد في الوقت نفسه أن لا تتعارض مع الشريعة، وهذا التلفيق لا يمكن أن يستقيم إلا عبر الوقوع في عدد من المحاذير الشرعية.

وليس هذا جديداً على الفكر الإسلامي، ففي ذاكرته عدد من النماذج التلفيقية وقعت في أوقات متباعدة وفي أبوابٍ مختلفة، إلا أن دافعها المحرك لها ثابت لم يتغير.

أصول التلفيق في مفهوم السيادة:

هنا عدد من الأصول التي تستند إليها فكرة التلفيق لتقريب مفهوم السيادة الغربي وتخريجه في صورةٍ يتوهم أنها لا تعارض الإسلام:

الأصل الأول: أن حكم الشريعة إنما يكون من خلال تصويت الأكثرية، لأن أي حكم بخلاف ذلك فهو إكراه، والله تعالى يقول ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾.

الأصل الثاني: أن المشروعية الدينية لا تستلزم المشروعية السياسية، فالسيادة للشريعة ديناً لا يجعلها مشروعة سياسياً، فالمشروعية السياسية تستند إلى رأي الأكثرية.

الأصل الثالث: أن سيادة الأمة هي الطريق الأمثل لحكم الشريعة في عصرنا الحاضر، وليس بيد الناس استطاعة شرعية لتطبيقها من دون هذا الطريق.

الأصل الرابع: أن سيادة الشريعة لا تطبق إلا عبر الناس أنفسهم، فإن لم تجعل السيادة بيد الناس فستجعلها بيد المتغلب، وكونها بيد الناس أضمن، كما أنهم هم المكلفون بتطبيق الشريعة.

وعامة ما يقال في هذا السياق لا يخرج عن هذه الأصول الأربعة.

مناقشة الأصل التلفيقي الأول:

يقول هذا الأصل أنه لا بد من رضا الأكثرية وإلا كان إكراهاً.

وهذا التلفيق يخالف المنهج الإسلامي في أساسين:

الأساس الأول: أن تسمية حكم الإسلام هنا (إكراهاً) هي تسمية منطلقة بحسب الرؤية الديمقراطية، وليست بحسب الرؤية الإسلامية، فالاختيار حسب المفهوم الديمقراطي الليبرالي يتحدد من خلال التصويت الانتخابي، وأي حرمان منه فهو إكراه، وأما الاختيار في التصور الإسلامي فهو تابع للإسلام، فالمسلم حين يدخل في الإسلام فقد اختار أن يحكم بالإسلام، فليس هناك درجة أخرى من الاختيار ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [**الأحزاب**: ٣٦]، ﴿**وَيَقُولُونَ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالرَّسُولِ وَأَطَعْنَا ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُم مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُوْلَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ**﴾ [**النور**: ٤٧]، فالرضا بحكم الإسلام هو من لوازم إيمان المسلم، فكما أن المسلم لا يختار بعد إسلامه أن يصلي أو يصوم أو يبر والديه، فكذلك لا يختار حكم الإسلام.

إذن، فحين تحكم المسلمين بالإسلام فهذا من اختيارهم، وليس فيه أي إكراه، فالاختيار يعرف بدخولهم في الإسلام، وليس بإجراء انتخابي معين، فقبل أن

نستدل بآية الإكراه يجب أن نستوعب أن هذا الإكراه هو (إكراه ديمقراطي ليبرالي)، وليس هو (الإكراه الشرعي).

الأساس الثاني: أن تحكيم الإسلام وخضوع الناس لحكمه وقوانينه ليس من الإكراه في شيء، ولا علاقة له بقوله تعالى ﴿**لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾، فجعل هذه الآية ذريعة لتعطيل الشريعة غلط وفهم منحرف عنها، ويظهر هذا من وجوه:

١ - أن علماء التفسير قد اختلفوا في تفسير هذه الآية إلى ما يزيد على ستة أقوال ليس فيها أي إشارة إلى أنها تشمل المسلمين، بل كل الأقوال ترجع إلى الكفار بعدم إكراههم على ترك دينهم والدخول في الإسلام قسراً أو التعرض لهم إن دفعوا الجزية، ولم يقل أحد بتاتاً إنها تشمل المسلمين[١].

٢ - أن تحكيم الشريعة ليس من الإكراه في الدين، فهو خضوع لقوانينها وأحكامها، وليس فيه إكراه أحد على مخالفة دينه.

وعلى افتراض أن ذلك إكراه، فالعموم في الآية (عموم في نفي إكراه الباطل، فأما الإكراه بالحق فإنه من الدين، وهل يقتل الكافر إلا على الدين)[٢].

٣ - أن أحكام الإسلام كانت تطبق في الدولة الإسلامية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين، تطبق على المسلم والكافر، وما كان يؤخذ آراء الناس لمعرفة رضاهم أو سخطهم، بل إن الفتوحات الإسلامية أخضعت بلداناً كثيرة ولم تخيرهم في حكم الإسلام وهم غير مسلمين، فكيف تخير المسلمين في حكمهم بالإسلام؟

(١) فصلتُ هذه الأقوال في كتاب (التسليم للنص الشرعي والمعارضات الفكرية المعاصرة) ص ١٨٣ - ١٨٥.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٣٣؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/ ٢٨٠-٢٨٣.

٤ - والقول بأن تحكيم الشريعة من الإكراه في الدين يلزم منه نفي وجود أي إكراه في الدين، وهو منافٍ لحقيقة الإسلام، ففيه واجبات ومحرمات وحدود وعقوبات، فلازم هذا القول أن يجعل الإسلام رسالة روحية محضة ليس فيها أي إلزام سياسي - كما هي الرؤية العلمانية -، وأما القول بأن الإسلام فيه إلزامات مع القول بعموم (لا إكراه في الدين) لكل إكراه، فظاهر التناقض!

لهذا؛ لا تجد هذا الفهم عند أحدٍ من المتقدمين، فتفسيرهم للآية ينسجم مع فهمهم لأصول الشريعة وقطعياتها، فلا يمكن أن يقول بأن الآية مطلقة العموم في كل إكراه، لأن هذا ينقض أحكام الإسلام بوضوح، لهذا (لم يختلف أحد من الأمة كلها في أن هذه الآية ليست على ظاهرها، لأن الأمة مجمعة على إكراه المرتد على دينه)[1].

٥ - لا إشكال لدى أصحاب هذه الدعوى من تطبيق الشريعة إن جاءت بتصويت الأكثرية، إذن كيف تكره الأقلية على ذلك ما دام أنه لا إكراه في الدين حسب تصوركم؟ ثم لو أراد بعض من صوت مع الأكثرية أن يتراجع فهل يكره على الدين لمجرد أنه شارك في التصويت؟

فإذا كان تحكيم الشريعة إكراهاً، فلا يجوز تطبيقه على الأقلية ولو أرادت الأكثرية، فعجيب أمر هذا التطبيق، يكون إكراهاً ثم يزول الإكراه بمجرد تصويت الأكثرية! وكأن الآية تقول ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ إلا إن اختارت الأكثرية فأكرهوا الأقلية عليه!

والظريف - والمؤسف - أن الأكثرية هذه متعلقة بنسبة غير محددة، فيمكن أن تكون ٧٠٪ أو ٦٠٪ أو أقل أو أكثر، فأي جرأة على الله فوق أن تحدد نسبة معينة

(١) المحلى، ٢١٠٤.

تقول هي التي أعرف من خلالها أن هذا إكراه داخل في مراد الله في قوله تعالى ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾.

فقاعدة (لا إكراه في الدين) أرادوا بها أن تكون (عذراً) في ترك تطبيق الشريعة إن رفضت الأكثرية، وهي في الحقيقة تلغي تطبيق الشريعة بالكلية ولو أرادت الأكثرية!

أرأيتم كيف ظهرت إشكالية التلفيق؟

يريد حكم الشريعة، ويريد حكم الأكثرية، فيأتي بمفهوم خاطئ لقوله تعالى: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فيتورط معه لأنه يؤدي به إلى تعطيل الشريعة وعدم الحكم بها أبداً!

ويجعل ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ عاماً يشمل الحكم بالشريعة فيتورط لأنه يؤدي لإلغاء كل الإلزامات في الشريعة حتى تكون رسالة روحية علمانية!

مناقشة الأصل التلفيقي الثاني:

يقول هذا الأصل: إن سيادة الشريعة جانب ديني، وحتى يحمل صفة (المشروعية السياسية) لا بد له من الرجوع إلى رأي الأكثرية!

من طبيعة أي تلفيق أنه يحتاج لحذف شيء من أحد الطرفين حتى يستطيع أن يلفق بينهما.

والذي حصل هنا أنه حصل حذف في أحكام الإسلام فجُعلت دينية وليست سياسية، وهذا مفهوم لا تعرفه الشريعة.

لماذا؟

لأن الشريعة نظام حياة ونظام دولة وليست رسالة روحية منزوية عن الواقع، فالأحكام الدينية حسب تصور الإسلام، هي أحكام سياسية.

فأي حكم في الواقع يخالف الشريعة فالمسلم مأمور بتغييره (من رأى منكم منكراً فليغيره بيده)[1]، وأحكام الإسلام يجب أن تكون هي الحاكمة والفيصل بين الناس في حقوقهم ومنازعاتهم ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، وأي قرار سياسي يجب ألا يخالف الشريعة وإلا فلا اعتبار له (إنما الطاعة في المعروف)[2]، (ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)[3]، وأي نظام فمشروعيته مقيدة بالشريعة (إلا أن تروا كفراً بواحاً)[4].

فحين تستحضر هذه الأحكام يتضح لك صورة الأحكام في الإسلام، فالأحكام الدينية هي أحكام سياسية، والأحكام السياسية لا مشروعية لها إن خالفت الأحكام الدينية، فتصور الحكم الديني منعزلاً عن الحكم السياسي هي رؤية علمانية لا علاقة لها بالشريعة[5].

فحين يقول إن تطبيق الشريعة واجب ديناً، لكنه يحتاج لمشروعية سياسية، فهو يتحدث عبر منطق مختلف عن الشريعة، فوجوب تطبيق الشريعة هو تطبيقها

---

(١) أخرجه مسلم برقم (١٨٦).
(٢) أخرجه البخاري برقم (٧٢٥٧) ومسلم (١٨٤٠).
(٣) أخرجه البخاري برقم (٧١٤٤) ومسلم (٤٧٦٣).
(٤) أخرجه البخاري برقم (٧٠٥٦) ومسلم (٤٧٧١).
(٥) بيانٌ محكمٌ ومتين عن هذه الجزئية تجده في مقال: (المضمون العلماني في الاتجاه التنويري، المشروعية السياسية) للشيخ الفاضل أحمد سالم، مجلة البيان، عدد ٣٠٣، ذو القعدة ١٤٣٣هـ.

سياسياً وتغيير أي مخالفة لها ورفض أي قرار ينافيها، وهذه كلها أحكام سياسية، أما مجرد الاعتقاد بوجوب التطبيق من دون تطبيق أي شيء، فهذا ليس هو الواجب ديانة، بل إن الخلاف مع الفكر العلماني إنما هو في تطبيق الشريعة وليس في اعتقاد تطبيقها، والأمر القرآني جاء في تطبيق الشريعة وليس في مجرد الاعتقاد ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

مناقشة الأصل التلفيقي الثالث:

يقول هذا الأصل: إن سيادة الأمة هي الوسيلة الممكنة لتطبيق الشريعة في العصر الحاضر.

والخلل هنا أنه يقرر أن السيادة وسيلة إلى تطبيق الشريعة، وهذا يعني أنه مراعاة لظرف زمني معين، بينما حقيقة الرأي تقوم على تأصيل كلي لا يرتبط بضرورة أو حالة معينة.

فهم يتحدثون أن الشريعة لا إكراه فيها، وأن المشروعية السياسية بحاجة لمشروعية دينية، ثم يرجعون فيفسرون سيرة النبي صلى الله عليه وسلم وخلفائه بما يتفق مع هذه الرؤية، فتقريرهم قائم على اعتبار (سيادة الأمة) أصلاً كلياً، والاستدلال هنا قائم على اعتبار أنها ظرف زمني معين!

فليس محل الخلاف أن يشارك الإسلاميون في النظم التي لا تتخذ الشريعة مرجعية لها في سبيل أن يصلوا من خلال هذا إلى جعل السيادة للشريعة، إنما الخلاف في الأصل الكلي القائم على جعل المشروعية للأمة ولا حكم للشريعة إلا من خلالها مطلقاً، وليس لأجل ظرف زمني معين.

فهو يعتذر بأنه مضطر لأجل واقع، بينما كلامه تأصيل كلي دائم، كما لو أن شخصاً شارك في بنك ربوي لأجل مصلحة راجحة ثم صار بعد ذلك يقول إن الربا حلال لأنه لا فرق بينه وبين البيع والله تعالى يقول ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [الأعراف: ٣٢]!

فكما أن بعض الإسلاميين يشارك في بعض النظم العلمانية لأجل الإصلاح، فهذا لا يجيز له أن يقول بأن الشريعة جاءت بفصل الدين عن الدولة؛ لأنه هو الممكن في تلك المرحلة! ولا يمكن أن يقال إن الخلاف بين (الإسلامي) الذي يشارك في نظام علماني و(العلماني) الذي يرى فصل الدين عن الدولة خلافٌ يسير!

مناقشة الأصل التلفيقي الرابع:

أن أحكام الشريعة لا تطبق إلا عبر الناس، وهم أضمن للشريعة.

وهنا حديث في البدهيات، فلا شك أن كل الأفكار والاتجاهات لا تطبق إلا من خلال الناس، هذه بدهية لا معنى للنقاش حولها، بل حتى الاستبداد والظلم يطبق من خلال الناس، فالخلاف هنا خلاف في (المشروعية) وليس في (التنفيذ) أو (الوجود).

فعامة الباحثين في الفكر الإسلامي يقول إن سيادة الأمة سيادة تنفيذ، ولا إشكال، الخلل هنا أنهم جعلوها سيادة تشريع يمكن أن تشرع ما يخالف الشريعة، ولا تكون الشريعة نافذة إلا بعد رضاهم.

وكونهم أضمن للشريعة، يعني أنهم يتحدثون عن (تنفيذ)، بينما الخلاف في (التشريع).

حكم الفرد أم حكم الأكثرية؟

ويأتي هنا عادة المقارنة بين حكم الفرد وحكم الأكثرية، فيقول كما أنكم تقبلون بحكم الفرد ولو خالف الشريعة، فكذلك نحن هنا نقبل بحكم الأكثرية إن خالفت الشريعة.

وحقيقة هذا السؤال يكشف لك الإشكال بدقة.

فالمتغلب الفرد إن خالف الشريعة فلا مشروعية لمخالفته ولا يجوز طاعته، وأي قرار يصدر منه مخالف للشرع فلا اعتبار له.

بينما هم هنا يقولون إن الأكثرية حين تخالف الشريعة فهذا من حقها، ولها مشروعيتها، ولا مشروعية إلا من خلالها.

وهنا يظهر أن إرادة الأكثرية حسب هذا المفهوم تأتي في معارضة الشريعة وليس في معارضة الفرد، لأنها تعطي الأكثرية صلاحية مخالفة الشريعة.

نعم، لو قالوا إن الأكثرية مقيدة بالشريعة - كما هو قول عامة الباحثين - لما كان ثم نزاع، ولأصبحت الأكثرية في مقابل الفرد، أما إن أعطيتها صلاحية تجاوز الشريعة فالأكثرية هنا صارت مرجعية في مقابل مرجعية.

المرجعية العليا لمن؟

من الأسئلة المركزية هنا: ماذا لو اختار الناس غير الإسلام؟

وفائدة هذا السؤال أنه يكشف المرجعية العليا لمن؟ هل هي للأكثرية أم للشريعة؟ تماماً كبقية الأسئلة التي تورد على الأفكار والاتجاهات لكشف مضامينها وحقائقها.

يتحاشى كثير منهم الجواب عنه ويقول الناس سيختارون الإسلام فلا معنى للخوف من اختيار غير الإسلام، وهذه صورة افتراضية جدلية.

حسناً، ولماذا الخوف من التصريح بأنه لا اعتبار لهم إن خالفوا الإسلام؟

لماذا التهرب من الإجابة عن هذا السؤال ما دام أنه غير متصور ومجرد فرضية؟

بكل وضوح، لأن هذا السؤال يكشف حقيقة التشريع، هل هو للشعب أم للإسلام؟

فلو قال سيحكم بالإسلام - ولو كانت مسألة افتراضية - فهو قد أسقط مرجعية سيادة الأمة، ونموذج التلفيق يقتضي أن يحافظ على هذه السيادة كما هي.

فالقول بأن المشروعية للشريعة، ليس مثل القول بأن المشروعية للناس وهم سيختارون الشريعة، فأنت حين تجعلها للناس تجعل أحكام الشريعة غير ملزمة إلا بعد اختيار الأكثرية، كما أن اختيار الأكثرية لو خالف الإسلام فله مشروعيته، وكل هذا ينافي قطعيات الشريعة.

والقول بأن هذا لا يمكن مغالطة واضحة بعيدة تماماً عن فهم واقع النظم المعاصرة.

فالتصويت لن يجري على طريقة أن يدخل شخص على مجلس فيقول: (هل تريدون الإسلام)؟ بل هي مواد قانونية دقيقة في دستور عام، وتعتمد على النشاط المالي والإعلامي والقدرات التأثيرية على الناس، فمن الممكن جداً أن يتم تجاوز الشريعة من خلالها، فلماذا الهرب من الجواب؟

ثم إن من يقول إن الناس لن يختاروا إلا الإسلام، لا يتفطن إلى أنه يفكر من حيث لا يشعر في واقع نظام سياسي غير إسلامي، لأن هذا معناه أن النظام يكفل للناس المطالبة بتغيير الشريعة، ولهم حق التعبير عن آرائهم ضد الإسلام، وتكوين الأحزاب وتأليب الرأي العام والحشد الإعلامي الذي يشكك في الإسلام ويطالب بتغيير أحكامه، ثم بعد هذا كله يكفل لهم إمكانية تغيره، ثم يكفل التصويت من أجله، ثم بعد هذا ينظر في النتيجة.

فصاحب هذا الكلام قفز على كل هذه المقدمات التي تناقض الإسلام مناقضة قطعية، وظن أنه قد أنهى الإشكال لما جزم أن الناس لا يختارون غير الإسلام.

والقصة أن هذه الصورة يوردها رافضو الديمقراطية الليبرالية لإثبات منافاتها للنظام السياسي الإسلامي، والجواب الصحيح أن يقول من يدافع عن الديمقراطية بأنها لن تكون بهذه الصورة ما دامت ديمقراطية إسلامية كما يرون، لا أن يتعامل معها وكأنها من المسلمات، ويجعل الإشكالية فقط في كفة الأصوات الأكثر.

الغفلة عن هذه المقدمات المهمة تجعل الشخص يتوهم أن الإشكال فقط في التعامل مع نتيجة الانتخابات بل حتى هذا ما عاد إشكالاً عليها، بل هو من محاسنها وفضائلها!

(لنفرض فرضاً أن شيئاً من هذه المخاوف قد وقع وظهر بديمقراطية حقيقية أن غالبية المسلمين في قطر من الأقطار قد اختاروا ما يتنافى مع الإسلام وما يعد خروجاً عن الإسلام، فهل العيب في الديمقراطية أم العيب في الواقع القائم؟ فليست الديمقراطية هي التي أتتنا بهذا العيب، وإنما الديمقراطية كشفت لنا هذا العيب، فهذا سبب لشكر الديمقراطية والتمسك بها وليس سبباً لرفضها والقدح فيها واتهامها)[١].

(١) الشورى في معركة البناء لأحمد الريسوني، ١٧٠.

سيادة الشريعة أم سيادة الليبرالية؟

من البدهيات في النظم السياسية المعاصرة أنه ليس هناك إرادة مطلقة للأكثرية، فلها صلاحية واسعة لكنها في النهاية محددة بقائمة من الحقوق لا يمكن أن تتجاوزها، فلا يمكن للأكثرية أن تنتهك أي حق من الحقوق المتفق عليها دولياً، ولا يمكنها أن تعتدي على أي حق من حقوق الأقلية أو تضيق عليها فيه، فهذه الحقوق هي من المبادئ فوق الدستورية التي لا يمكن التعرض لها وليست هي محلاً للتصويت.

محل الخلاف مع أصحاب هذا الاتجاه أنه يقبل بهذه الحقوق والحدود ويرفض أن تكون (حاكمية الشريعة) ضمن هذه الحدود، فالشريعة لا بد لها من التصويت ولا يمكن أن تحكم من دون تصويت، ولا يمكن أن تكون مبدأ فوق دستوري، وأما الحدود التي وضعتها (الليبرالية المعاصرة) فهي حدود فوق دستورية ولا يمكن للأكثرية أن تتعرض لها.

أرأيتم؟ فالحقيقة أن الخلاف ليس بين (سيادة الشريعة) و(سيادة الأمة)؛ لأن الأمة في النهاية سيادتها مقيدة وتعمل في إطار معين، الخلاف هو بين (سيادة الليبرالية) على الأمة أو (سيادة الشريعة) على الأمة، فلا إشكال في القبول بقيود الليبرالية، وأما قيود الإسلام فيقف دونها ألف إشكال؟

فحين يتحدثون عن (مسار تعاقدي) للأمة لا يمكن فرض أي شيء عليها، وإلا فهو تغلب واعتداء عليها؛ لا يتحدثون عن مسار مفتوح تفعل الأمة ما تشاء، بل هو مسار محكوم بإطار وحقوق وأعراف شائعة لا يمكن أن تتجاوزها، ومع هذا هو راض خاضع مقر بكل ما فيها من حدود، وإنما تتحرك الإشكالية في وجه حكم الشريعة، ثم يُظن أن الخلاف ربما يكون لفظياً أو من مساغات الاجتهاد!

ستعرف حجم هذا الخلاف حين تقارن الحكم بقطعيات الشريعة مع الحكم بحالة هامشية من الحقوق التي تقرها النظم المعاصرة، فالشريعة - في نظرهم - لا بد لها من تصويت واختيار ولا مشروعية لها إلا من خلاله وتسقط من خلاله، وأما هذا الحق الهامشي فلا يصوت عليه ولا يتعرض له لأنه من الحقوق الطبيعية، وجرب بنفسك فاسأل أصحاب هذا الاتجاه عن أقل حد من التضييق لأي حق هامشي وانتظر جوابهم!

لهذا حين يقال: لا أحد يفرض شيئاً على (سيادة الأمة) و(حرياتها) و(قرارها)... إلخ، فهو لا يتحدث عن حرية وسيادة مطلقة، بل يتحدث عنها وهو مدرك أنها محكومة بـ (إطار ليبرالي) لا يمكن أن تتجاوزه، ولا يريدك أن تدخل فيه المكون الأساسي والتاريخي للأمة الإسلامية (الشريعة)، فالنزاع حينها ليس مع سيادة الأمة وحرياتها وقرارها، بل مع مفهوم هذه السيادة.

مصدر الخلل:

ماذا لو قالوا: السيادة للشريعة ولا مشروعية لما يخالفها.

ما الذي يدفعهم لكل هذه الإشكالات؟ خاصة مع قناعتهم بوجوب تطبيق الشريعة، ومخالفتهم للتيار العلماني في لزوم أحكام الإسلام.

التفسير الأقرب لها هو (إشكالية التلفيق والخضوع للمفاهيم الحداثية المعاصرة).

فحين يأتي الشخص لمفهوم حداثي معين له فلسفته وسياقاته، ويريد إعماله كما هو، فإنه سيقع في إشكالات كثيرة، وكل ما ورد في هذه المقالة هو نموذج تطبيقي لأحد هذه المفاهيم.

سطوة هذه المفاهيم على بعض العقول هي التي دعت أهل البصيرة من باحثي الفكر الإسلامي المعاصر إلى ضرورة الحذر في تقبل هذه المفاهيم، يقول محمد أسد ناصحاً: (إننا عندما نتحدث عن إرادة الشعب في حدود مفهوم الفكر السياسي في الإسلام، لا بد لنا من أن نفكر بحذر شديد كيلا نقع في الخطأ فنكون كالمستجير من الرمضاء بالنار، أي أننا يجب أن نحرص على ألا نحل محل الاستبداد الغريب عن الإسلام الذي حكمنا خلال القرون الماضية نظاماً لا صلة له هو الآخر بالإسلام، لأنه يدعو لسيادة مطلقة للشعب)[١].

فخلل هذه المفاهيم لا يزول بمجرد تغيير المصطلحات:

ف (لا يكفي إذن لإصلاح الديمقراطية أن نغير اسمها ونصفها بأنها شورى، بل لا بد من أن تقوم على الأسس الشرعية للشورى الإسلامية، وأول هذه الأسس التزامها بمبادئ الشريعة الإسلامية وعدم فصلها عنها)[٢].

فالمطلوب من الباحث أن يفهم الإسلام كما هو لا أن يسعى لتجميله وتحسين صورته:

(وما درى هؤلاء أنهم يشوهون الإسلام لأنه لا بد لهم في محاولتهم هذه أن يميلوا إلى التصنع والتأويل حتى تتم لهم تلك المحاولات.

ومن هنا يأتي التحريف والتزييف والوقوع في الزلل والأخطاء في الإسلام ونظمه، وتغليف جوهره الصافي بسحابات الضباب والأفكار الغربية.

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم، ٧٩-٨١.

(٢) فقه الشورى والاستشارة لتوفيق الشاوي، ٥٨٣.

ولما كانت النظريات ليست في غالبها إلا مجرد انعكاسات للفلسفة التي يقوم عليها النظام السياسي الذي ظهرت في ظله أو انعكاساً لواقع هذه النظم ذاتها، فإن محاولة الباحثين في الإسلام لتفسير النظم السياسية الإسلامية على هدى تلك النظريات لن يجرنا إلى أخطاء في التطبيق، وإنما إلى أخطاء فادحة في منهج البحث والدراسة.

فإن لكل نظام فلسفته وتاريخه ونظمه، والإسلام يستقل استقلالاً تاماً عن كل النظم وإن تشابه من وجه أو آخر مع بعضها أو في أجزاء منها، لكنه يظل متفرداً من حيث ذاتيته وأساسه الاعتقادي على وجه الخصوص، ولا يصح أن نفسر أي نظام من نظمه إلا على ضوء أسسه الفكرية الخاصة)[1].

والتلفيق حالة من الوهن تحتاج لمثل هذه العزة والثقة:

(دفعهم حماسهم للإسلام إلى أن يثبتوا فيه بغير دراسة متعمقة كل ما يرونه قد راج في أسواق العالم المتحضر، متوهمين أن في ذلك خدمة جليلة للإسلام، فكأنه في أعينهم طفل يتيم ذليل لا يعيش إلا إذا جعل تحت رعاية رجل ذي جاه ونفوذ، أو هم يخافون أن لا تكون لهم عزة من حيث كونهم مسلمين ولا ينالون من الشرف شيئاً إلا إذا أخرجوا للناس مبادئ وأصولاً من دينهم مثل مبادئ النظم السائدة في عصرهم.

فإذا راجت الديمقراطية كان الإسلام ديمقراطياً، وإذا راجت الاشتراكية كان الإسلام اشتراكياً، وإذا راجت نظرية سيادة الأمة كانت هذه النظرية من نظريات الإسلام)[2].

(١) رقابة الأمة على الحكام لعلي محمد حسنين، ١٨٤-١٨٥.
(٢) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي لفتحي عبد الكريم، ١٨-١٩.

حينها لن يقع في مرض الخوف من: (أن يعاب على التفكير الفقهي الإسلامي أنه لا يوجد به مكان لكل نظرية سياسية أو دستورية قديمة أو حديثة)[1].

هي جاذبية إعلامية.. ولكن؟

حين تتحدث في الإعلام بلغة: إن الشعوب قد تحررت ونالت سيادتها كاملة، فلا يمكن فرض أي شيء عليها، فمن حقها اختيار أي منظومة تريدها، وإن اختارت الإسلام فهذا من حقها، وإن رفضته فهذا من حقها، والإسلام يكفل الحريات كاملة... إلخ.

هو حديث له جاذبية، ويثير مكامن الرضا والاستحسان في وجوه فئات مختلفة لا تزال تحمل عداءً للمشروع الإسلامي، وسيريح المتحدث مزاجه من مسائل وإشكالات كثيرة تحاصر الإسلاميين، كما أنه هو الممكن في عددٍ من البلاد الإسلامية.

لكنه في الحقيقة قلمٌ يجري على أحكام الشريعة بالتعديل والتغيير، ويجترئ على الله، فيجعل مراد الله تابعاً لما هو ممكن في الواقع، ويوجه الأحكام بحسب المتاح، ويكون السياق الإعلامي المناسب هو المعيار الذي يحدد تفاصيل الأحكام الشرعية!

(١) مبدأ الشورى مع المقارنة بمبادئ الديمقراطيات الغربية والنظام الماركسي ليعقوب المليجي، ١٨١.

عَلمانيةُ ما قبل الأسلمة!

يُعدُّ كتاب (الإسلام وأصول الحكم) أولَ دراسة شرعية تؤسِّس للفكرة العَلمانية داخل الوسط الإسلامي، وقد نشره الشيخ القاضي علي عبد الرازق عام ١٩٢٥م بعد عام من القضاء رسمياً على مسمى الخلافة العثمانية، أحدث به معركة ثقافية وسياسية ضخمةً.

تقوم فكرة الكتاب المركزية على تفسير (الدين الإسلامي) بما يتفق مع التصور الغربي للدين، فرسالة النبي ﷺ ما هي إلا رسالة روحية ليس فيها إلا البلاغ لوجود (آيات متظافرة على أن عمله السماوي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان)[١].

فهي رسالة لا تتضمن سلطة حكم، حيث كان النبي ﷺ: (رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة)[٢]، وإنما أحدث ذلك

(١) الإسلام وأصول الحكم، ٨٧.
(٢) الإسلام وأصول الحكم، ٨٢.

المسلمون من بعده، وكانت الحكومة التي أقامها الصحابة من بعده حكومة دنيوية ليست من أحكام الإسلام[1].

شذوذ هذا الرأي ونكارته أحدث ردة فعل صارمة شديدة ضده، فأصدرت هيئة كبار العلماء في مصر بتوقيع (٢٤) عالماً، بياناً ذكروا فيه أخطاء الكتاب البارزة، وحصروها في ٧ مخالفات ظاهرة[2]، ثم توالت الردود العلمية، فكتب الشيخ محمد الخضر حسين: (نقض الإسلام وأصول الحكم)، وكتب الطاهر بن عاشور: (نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم)، وألَّف محمد بخيت المطيعي رسالته: (حقيقة الإسلام وأصول الحكم)، وأرَّخ الدكتور محمد ضياء الدين الريس للتفاصيل السياسية المتعلقة بصدور الكتاب في رسالته: (الإسلام والخلافة)؛ فكانت - مع جهود علمية أخرى - سبباً في سقوط الكتاب سقوطاً مريعاً في جانبه العلمي، وكشفت عن أخطائه وسوء تصوّراته، حتى أصبحت قيمة الكتاب في حدثه التاريخي وليس في القيمة العلمية الضعيفة والمتناقضة في تقريراته.

لم يتوقف الأمر عند هذا، بل أصبح مبحث الإسلام (دين ودولة) من المباحث المركزية في الفكر الإسلامي المعاصر، فتوالت الدراسات والبحوث المؤصلة لهذا المفهوم، والمجيبة عن جميع الإشكالات والشبهات التي يثيرها أصحاب الاتجاه العَلماني، وحدَّدت الدوافع لتبني مثل هذا التفسير العَلماني للإسلام، وشارك فيها أهل العلم من جميع التخصصات المختلفة.

(١) انظر: الإسلام وأصول الحكم، ١٠٥.

(٢) هذه الأخطاء هي: جعله الإسلام رسالة روحية لا علاقة لها بالحاكم وأمور الدنيا، ومهمة الرسول مهمة بلاغ مجردة عن الحكم والتنفيذ، وأن الدين لا يمنع أن جهاد الرسول ﷺ كان لأجل الملك، وأن نظام الحكم في عهد الرسول كان موضع غموض، وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية، وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب إمام للأمة، وأن حكومة أبي بكر كانت حكومة لا دينية. انظر: حكم هيئة كبار العلماء، ٥ - ٦ من مطبوعات المكتبة السلفية.

عامة الدراسات المعاصرة التي تبحث الجانب السياسي في الإسلام في أي مجالٍ من مجالاته، كالدراسات عن النظام السياسي أو القانون الدستوري أو نظام الدولة أو الخلافة أو البيعة؛ لا بد أن تعرّج على رأي عبد الرازق بالنقض تفصيلاً، وتزيده نقضاً بحديثها المسهب عن جميع القضايا السياسية من منظور شرعي.

كان لهذه الجهود العلمية الحثيثة أثر ظاهر في كسر العمود الفقري للعَلمانية، وفي قطع الطريق عن أي أمل لمحاولة إنعاش هذه الفكرة، حتى أصبح كثير من العَلمانيين يتحاشى الانتساب لها، وصار اسم علي عبد الرازق مشوّهاً ومثيراً للنقد والامتعاض لما أحدثه من هذه السنة السيئة، بل إن بعض المفكرين الذين تأثروا بمدِّ العَلمانية سرعان ما عادوا وأعلنوا توبتهم كما فعل الشيخ خالد محمد خالد حين أسَّس للعَلمانية في رسالته الأولى (من هنا نبدأ) التي نشرها عام ١٩٥٠م، ثم عاد فنقضها في رسالته الأخيرة (الدولة في الإسلام) والتي قرر فيها أنه كان في تصوره لمفهوم الدين متأثراً بطبيعة الأنظمة المستبدة في أوروبا، وخاضعاً لتأثير ما كان يُنسب إلى بعض الإسلاميين من أخطاء، فأدى به ذلك لاعتناق العَلمانية.

يعترف بعدها أنه أخطأ حين جعل أخطاء بعض الإسلاميين مصدراً للتفكير وليس موضوعاً للتفكير، فدفعه هذا الشحن النفسي إلى الابتعاد عن الحقيقة وتبني مقدمات غير مستقلة فكرياً[١].

كان لهذه الحملات العلمية والشعبية أثر عميق يعبِّر عنه أحد المؤلفين العَلمانيين بقوله: (كانت لهذه الحملة على العَلمانية عموماً، وعلى طه حسين وعلي عبد الرازق بوجه الخصوص، نتائج كثيرة، كانت اثنتان منها على قدر كبير من الأهمية، وهما: ضمور الإصلاحية الإسلامية وجمودها على بعض لحظات بدايتها والتآكل

(١) انظر: الدولة في الإسلام، ٩ – ١٦.

الداخلي في مواقف بعض العَلمانيين الليبراليين المصريين)[1].

حتى أصبح اسم (علي عبد الرازق) مشوّهاً إلى حدٍ امتعض منه هذا المؤلف قائلاً: (بل اضطر حتى بعض القائلين بمَدَنية السلطة إلى ممارسة طقس رفض كتاب عبد الرازق)[2].

هذا التشويه للعَلمانية دفع كثيراً من المتأثرين بالفكر العَلماني للبحث عن جذور إسلامية يمكن استنبات المضامين العَلمانية فيها، بحيث تقدَّم الفكرة العَلمانية كفكرة إسلامية تراثية لتخطي مصادمة الجمهور، وهي دعوة رائجة لدى عدد من المفكرين المعاصرين المستشعرين لحالة النفور الشعبي من العَلمانية، وهو ما تذمر منه بعض العَلمانيين واعتبروه انهزاماً أمام الفكر الإسلامي وتخلياً عن أساس الفكرة العَلمانية وعلامة تراجع وانتكاس لها: (الأخطر من كل هذا والأكثر تدليلاً على تراجع الفكر العَلماني عندنا: ما نشهده من محاولات حثيثة من قبل المفكرين العَلمانيين لدعم موقفهم عن طريق اللجوء إلى القرآن والسنة، غير مدركين أنهم يقدِّمون بهذا أكبر التنازلات للحركات المناوئة للعَلمانية)[3].

يدفعنا هذا للتساؤل عن حظوظ العَلمانيين في إمكانية إعادة بناء الرؤية العَلمانية التي قدمها علي عبد الرازق:

فهل يمكن لهذه الفكرة أن يعود وهجها وحضورها الشعبي؟

وهل يمكن حدوث معارك ثقافية معاصرة تجدد الدماء في هذه القضية؟

---

(١) العلمانية من منظور مختلف لعزيز العظمة، ٢٣٥.
(٢) العلمانية من منظور مختلف، ٢٩٣.
(٣) الأسس الفلسفية للعلمانية لعادل ضاهر، ١٦.

ربما يكون لدينا عشرات الإجابات لهذا السؤال نظراً لاختلاف الزاوية التي ينظر منها كل شخص، وأرى أن فكرة عبد الرازق تحتوي على جانبين:

الجانب الأول: تفسير الإسلام تفسيراً عَلمانياً بحيث يكون مجرد رسالة روحية ليس لها أي علاقة بالجانب الدنيوي، إنما تكون علاقة المسلم بالدين محصورةً في الشأن الخاص، وأما الشؤون الدنيوية كافة فهي خارجة عن المجال الديني.

هذه الرؤية ليس لها أي حضور يُذكر في الوسط المسلم، وحين تكدُّ بصرك في البحث عن آثار أهلها لن تجدهم إلا في أوساط الحداثيين وبعض المفكرين في مؤلفاتهم وصالوناتهم ذات التأثير المحدود، ربما تنتشر بعض آرائهم عند الناس شتماً وعيباً ليس إلا.

الجانب الثاني: علمنة النظام السياسي في الإسلام بإبعاد الأحكام الدينية عن السياسة، فيكون الجانب السياسي جانباً دنيوياً مصلحياً لا يستند فيه إلى أحكام شرعية ملزمة.

هذا الجانب لا يلغي أن الدين في الإسلام يشمل جوانب حياتية كثيرة، لكن يرفض أن يكون للدين حضور في النظام السياسي الملزم.

هل يمكن إعادة ترميم هذه الرؤية من جديد؟

ثم سؤال آخر لا بد من الإجابة عنه لأنه مدخل مهم للإجابة عن هذا السؤال، وهو:

لماذا يرفض العَلمانيون حضور الدين في الجانب السياسي؟

فالدافع لعَلمانية الحكم هو ما يثيره حضور الدين في النظام من إشكالات، فليس لديهم إشكال مع الدين في الجانب الخاص، ولا إشكال مع الدين في قضايا

الدنيا الأخرى، إنما وجود الدين في النظام له عدد من السلبيات هي التي دفعتهم لتبني هذه العلمنة.

فتأثير الدين على النظام السياسي والقوانين غير مقبول في العقلية العَلمانية لمرتكزين أساسين:

الأول: عدم إيمانهم أساساً بوجود رؤية دينية قطعية صحيحة، وإنما هي كلها اجتهادات نسبية، ووجهات نظر خاصة، وفرض الدين يعني فرض رؤية خاصة، ما يعني استبداداً باسم الدين، وعدواناً على الآخرين بسبب فهم ضيق للدين، ولذا فهم يعتمدون على مرجعية أخرى مختلفة.

ثانياً: أن الدولة المعاصرة دولة مدنية تعتمد على أسس من العقل والتجربة والخبرة مستقلة تماماً عن الدين، فخضوعها للدين سيكون انتهاكاً للحريات وحقوق الأقليات والمرأة والمساواة وغيرها من منجزات الدولة المعاصرة، ويستحضرون في هذا عدداً من التجارب التاريخية والحديثة التي يرونها ملازمة للحكم بالدين.

إذا استحضرنا هذين الدافعين اللذين يدفعان نحو (علمنة النظام السياسي) بإبعاد الدين عنه، يسهل علينا أن نجيب عن سؤال:

هل يمكن لهذه العلمانية أن يكون لها شيوع وانتشار في المرحلة الحالية؟

الواقع يجيب بوضوح: نعم، وما يؤهلها للانتشار أكثر هو أن هذه العَلمانية بدأت تتسلل إلى تفكير بعض الإسلاميين، وصار (المضمون العَلماني) هذا يعبَّأ في أوعية إسلامية، فأصبح النموذج العَلماني نموذجاً متسقاً مع المفهوم الإسلامي ولا يصادم الأحكام الشرعية، بل ويُقدِّم له عدداً من النصوص والدلائل الشرعية التي تدعمه وتؤيده كما تقرِّر ذلك بعض الدراسات والمؤتمرات والمحاضرات المعاصرة.

فالذي حصل أن إشكاليَّتي التفكير العَلماني في نفي (وجود رؤية دينية قطعية) بما يعني فرض رؤية استبدادية، و(طبيعة الدولة الحديثة التي لا تعتمد على الدين) بما يثير عدداً من الإشكالات؛ قد تسرَّبت إلى عقول بعض الإسلاميين، فأصبحت هذه الإشكالات حاضرة في تفكيرهم بدرجات متفاوتة، ولا شك أن حضورها لن يكون كما هو لدى العَلمانيين، فثم اختلاف كبير في التصورات بينهما، لكن الإشكال ذاته موجود بدرجة معينة وقد يزيد ويضعف بحسب عوامل كثيرة، هذا كله يسهم في أن تعود العَلمانية في جانبها السياسي من خلال بعض الإسلاميين أنفسهم.

كيف يمكن ذلك؟

الواقع أن (بعض الإسلاميين) صار يقدم عدداً من الرؤى التجديدية في الفكر الإسلامي يفسر بها النظام السياسي الإسلامي تجعلها متقاربة لحد كبير – إن لم تكن متطابقة – مع الرؤية العَلمانية للنظام السياسي، فالنتيجة بين الطرفين واحدة وإن اختلفا في الطريق الموصل إليها.

فتكثيف العَلمانيين للدوافع التي تخوف الناس من الحكم الإسلامي، مع وجود بعض الرؤى التجديدية المنسوبة إلى الإسلام؛ يعطي فرصة كبيرة لمفهوم (علمنة النظام السياسي) أن يكون له حضور في المرحلة القادمة.

– بعد قليل – سنستعرض عدداً من هذه الرؤى التجديدية التي يقدمها بعض الإسلاميين ونقارنها بالمفهوم العَلماني، لنبحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف، ونتمعّن بعدها في (قصة العَلمانية المؤسلمة) وما الذي تجاوزته من (عَلمانية ما قبل الأسلمة)!

قصة العلمانية المؤسلمة!

سأستعرض هنا عدداً من الرؤى التجديدية في الفكر السياسي كما يعرضها بعض المعاصرين، وسنفحصها جميعاً من خلال مقارنتها بـ (المضمون العلماني) لنكشف وجه الاختلاف الذي تفترق فيه هذه الرؤى عن المضمون العلماني.

عرضنا فيما سبق لـ (أسلمة العلمانية) وذكرنا أن لها جانبين:

الجانب الأول: علمنة الدين الإسلامي كله وجعله مجرد علاقة روحية بين العبد وربه وليس له أي شأن بالأحكام الدنيوية، وهذه علمانية صلعاء هرب منها كثير من العلمانيين المعاصرين، فلا إمكانية لإعادة أسلمتها من جديد.

الجانب الثاني: العلمانية في جانبها السياسي القائمة على فصل الدين عن النظام السياسي وعدم خضوع الأحكام السياسية الملزمة لأي رؤية دينية، وهذه الرؤية قابلة لأن تؤسلم ويتصالح معها بعض الإسلاميين، ويمكن أن تعبأ في أوعية جديدة كالرؤى التجديدية المعاصرة:

الرؤية الأولى:

أن الإسلام لم يأتِ في الجانب السياسي ونظام الحكم إلا بمبادئ كلية عامة وليس فيه أي تشريعات أو أحكام تفصيلية، فالواجب في الحكم الإسلامي هو الشورى والحرية والعدالة والمساواة ونحوها، وليس ثمَّ أحكام للشريعة في السياسة والحكم سوى هذه المبادئ.

حين نفحص هذا الوعاء نجد أن المبادئ العامة أمور كلية فطرية متفق عليها بين جميع الناس، فلا وجود لمنظومة فكرية ذات بال تقول إنها ترفض الحرية أو العدالة أو المساواة، وإنما الخصومة والنزاع دائماً في التفصيلات والتشريعات الجزئية.

وعندما بحث الأستاذ القانوني د. عبد الحميد متولي الخلاف في مسألة الإسلام دين ودولة وذكر قول علي عبد الرازق في نفي وجود دولة، وقول من يرى وجود دولة بمعنى مبادئ عامة؛ ذكر أنه لا خلاف بينهما على الحقيقة، وأن هذه الرؤية لا تختلف كثيراً عن رؤية علي عبد الرازق، و(لو أن المسألة وضعت هذا الوضع لما كان ثمة موضع للخلاف، لأنه لا يمكن أن يكون ثمة خلاف في أن القرآن جاء بمبادئ الشورى والحرية والمساواة والعدالة وغيرها مما يتعلق بنظام الحكم)[1].

وهذه المبادئ الإسلامية كما يقول أحدهم ساخراً: (ليست هذه القيم سوى المعاني الديمقراطية ذاتها بعد ترجمتها إلى المصطلحات الإسلامية)[2].

الرؤية الثانية:

أن مهمة الدولة في الإسلام هي حفظ الحقوق ورعاية الحريات وتوفير مناخ

(١) مبادئ نظام الحكم في الإسلام لعبد الحميد متولي، ١٠٥.

(٢) برهان غليون في النظام السياسي في الإسلام، ١٨٤، حوار بين د. برهان غليون ود. محمد سليم العوا، ضمن مطبوعات دار الفكر.

آمن للحرية الفكرية والتعددية الثقافية من دون أي تدخل لفرض رؤية معينة، ويساق لأجل ذلك عدد من النصوص والأدلة.

معنى هذا أن مهمة الدولة في حفظ الدين هي أن تتيح له حرية الوجود من دون أن يكون هناك أي فرض أو إلزام بشيء منه، ولا تنسَ أن تستحضر أن الحرية هنا ستكون للدين ولما يضاده، فحقيقة هذا الكلام هو إعادة صياغة للفكرة العلمانية بطريقة تكون مقبولة إسلامياً، فالخلاف (الإسلامي/ العلماني) لم يكن عن السماح للدعوة أو منعها، بل حول الإلزام والفرض للأحكام الشرعية.

الرؤية الثالثة:

أنه لا يمكن تصور فصل الدين عن الدولة، لأن الدولة إنما تقوم على الشعب، وهو شعب مسلم، فالإسلام مؤثر في تفكيرهم وسلوكهم بما يظهر أثر ذلك على الدولة.

وهذا تفسير جديد لمفهوم (فصل الدين عن الدولة) الذي كان محور النزاع الإسلامي/ العلماني يراد به زحزحة الخلاف عن مكانه الحقيقي، فلم يكن محل النزاع هو النوازع الذاتية التي تؤثر على تفكير الشخص، إنما كان تحديداً عن أثر الدين على القوانين والنظم من جهة الفرض والإلزام، وهو ما يرفضه مثل هذا التفكير، لكنه أشغل الذهن بتحويله لمسار آخر.

الرؤية الرابعة:

أن الأحكام الشرعية تحتاج إلى شرعية سياسية حتى تكون ملزمة قانوناً، فإذا اختار الناس الحكم بها فتكون لها شرعية لأنها اختيرت من الناس، وإن لم تحز على اختيار الأكثرية فلا شرعية سياسية لها.

وهذه الرؤية تسعى للمواءمة بين الإلزام بالشريعة وبين الحداثة السياسية المعاصرة، فتجتهد في تكييف الإلزام الشرعي وإخراجه بشكل مدني بشري قائم على اختيار الناس كأي قانون آخر، فالحكم بالإسلام حينئذٍ لن يكون مبيناً على رؤية دينية ولزوم شرعي، بل لأنه قانون مدني مثل أي قانون آخر جاء بقانون ويمكن أن يذهب بقانون، فله شرعيته واحترامه السياسي ما دام قانوناً، وتذهب هذه الشرعية بذات الطريقة التي جاءت بها، لهذا لا يرفض كثير من العلمانيين تحكيم الشريعة حين يأتي عن طريق اختيار الناس، لأن المشروعية العليا حينها للناس وليس للشريعة.

الرؤية الخامسة:

أن كل جريمة معصية، وليس كل معصية جريمة، فلا يلزم من كون الشيء حراماً أن يكون مجرماً قانوناً، فالمحرم آثم شرعاً ويعاقب عليه في الآخرة، وكذا تارك الواجب، وأما في الدنيا فلا يلزم أن يكون عليه عقاب أو منع.

وحين يكون الأمر مجرد تجريم أخروي فليس لدى العلمانيين أي إشكال مع هذا التفكير، بل هي ذات رؤية علي عبد الرازق، فهو لم يقل إن من حق الشخص أن يفعل المحرمات ويترك الواجبات ولا عقاب عليه في الآخرة! إنما حديثه عن الجانب الدنيوي، فنفي التجريم عن المحرمات الشرعية - إلا عن المحرمات التي تجرم في القانون المعاصر - هو ذات الرؤية العلمانية لكن عبر مدخل جديد.

الرؤية السادسة:

أن رابطة الدولة في العصر الإسلامي الأول كانت تقوم على الدين نظراً للظرف التاريخي الذي عاصرته، فكان حضور الدين تبعاً لطبيعة الرابطة، بينما الرابطة المعاصرة هي رابطة دنيوية تعاقدية بحتة، وحينها تتوقف كافة الأحكام الشرعية لأنها مرتبطة بظرف معين قد اختلف.

وهذا في الحقيقة هو ذات المضمون العلماني بإعادة صياغة فقط وبالبحث عن سياق إسلامي مناسب يمكن أن تسير عليه العربة العلمانية .

الرؤية السابعة:

أن تصرفات الرسول ﷺ المتعلقة بالإمامة والقضاء كلها قضايا مصلحة دنيوية ليست تشريعاً من السماء ، فالشؤون الدستورية والسياسية هي من المصالح المتغيرة ، وما جاء فيها من أحكام فهو لأجل الاستفادة منها والبناء على أصولها ومناهجها القائمة على اعتبار المصالح وليس لأجل الالتزام بها .

ومعنى هذا الكلام أنه لا وجود لتشريعات ملزمة في النظام السياسي الإسلامي ، وما وجد سابقاً هو مرحلة تاريخية ليس إلا .

هذه سبعة تفسيرات للنظام السياسي صدرت من عدد من المعاصرين ، لست أريد تقويمها تفصيلاً وبيان ما فيها من قصور ، إنما أريد مقارنتها بالنموذج العلماني للنظام السياسي .

السؤال المركزي هنا: في أي شيء تختلف هذه التصورات عن النظام السياسي العلماني؟

سؤال مباشر يحتاج لإجابة واضحة ، فإن كان ثمَّة فرق واضح فيجب إظهار هذا (المضمون الإسلامي) المختلف ليكون الناس على بينة .

سأجيب عنه بشكل منفرد ، وأرجو من أصحاب هذه التصورات أن يقدموا إجاباتهم .

رأيي بوضوح أن فرق هذه التصورات عن النموذج العلماني فرق ذاتي لا موضوعي ، بمعنى أن ثمَّة فروقاً قد تكون ظاهرة لكنها بحسب الاجتهاد الشخصي

البحث، فقد يتفق عدد من الأشخاص على إشاعة مثل هذه التصورات، ويكون لدى بعضهم فرق واضح بين رؤيتهم والرؤية العلمانية، بينما لا يستطيع غيرهم أن يوضح ذلك الفرق.

لماذا حصل هذا؟

لأن التصور بحد ذاته ليس فيه افتراق ظاهر عن النموذج العلماني، فهذه التصورات السبعة في الحقيقة لا تختلف كثيراً عن التصور السياسي العلماني، وإن جاءت بطريقة مختلفة، وبُحث لها عن مسار إسلامي.

فالنموذج العلماني قائم على إلغاء مبدأ وجود قوانين ملزمة على الجميع استناداً إلى سبب ديني وحكم ديني، وكل التصورات السبعة موصلة لذات النتيجة التي يقوم عليها النموذج العلماني.

لهذا صار من المحرج جداً حضور اسم العلمانية هنا، فالعلمانية مشوهة لأبعد حد، وهذه الرؤى متقاربة جداً مع جانبها السياسي.

لهذا قال بعضهم: يجب إعادة تفسير العلمانية لأنها ظُلمت كثيراً.

وقال آخر: العلمانية فيها جوانب إيجابية، فقد قيدت سلطة رجال الدين ولا إشكال في قبول ما فيها من حق.

وقال ثالث: إن كانت علمانية متطرفة فلا يمكن قبولها، وأما العلمانية المعتدلة فيمكن قبولها والاستفادة منها.

وقال غيره: هناك علمانية تحارب الدين، وعلمانية تتصالح مع الدين.

هذه التقسيمات وغيرها تكشف عن وجود أزمة حقيقية في كيفية التخلص من ورطة اسم العلمانية، فثمَّة شعور بضرورة تحريك العلمانية من مكانها إلى مناطق جديدة حتى يسلم الشخص من تحمُّل تبعة بشاعة اسم العلمانية لكل من يقترب منها.

وواقع الأمر أن علمانية علي عبد الرازق لم تكن علمانية ملحدة، ولا متطرفة تعادي التدين، بل من يقرأ كتابه (الإسلام وأصول الحكم) سيجد أنه يظهر احترام النصوص ويستدل بالقرآن، فإشكالية الفكر الإسلامي مع العلمانيين لم تكن في الأساس لأنهم لا يؤمنون بالله أو يقتلون من يصلي، فهؤلاء خلافنا معهم في الإسلام، وأما العلمانية فخلافنا معهم في حكم الإسلام وتفسيرهم للإسلام، فلا معنى لأن يقول بعضهم ثمَّة علمانية ملحدة وغير ملحدة، لأن الخلاف مع الملاحدة في شيء أخطر من الفكرة العلمانية.

يجيب بعضهم عن إشكالية التقارب مع العلمانية فيقول: العلمانية ليست تفسيراً واحداً، فكل نظام له نموذج مختلف، بل حتى الأنظمة العلمانية المتوافقة في الفكر تجد بينها اختلافاً كبيراً.

وهذا جواب يصرف نظر بعض الناس عن الإشكال لكنه لا يقول شيئاً، فمن البديهي أن الأنظمة العلمانية تختلف، ككل الأفكار والاتجاهات، فلا يوجد في الدنيا اتجاه أو مذهب أو فكر لا يقوم على خلافات ورؤى متباينة، إنما هذه الخلافات ترجع لأصول محددة وتتفق على جذور مشتركة وإلا لما صارت فكرة واحدة ولا كانت منظومة محددة، فحديثنا هنا ليس عن (فروع) تفصيلية في العلمانية، بل عن الأصل العلماني المشترك.

من الملفت للنظر هنا أن مبررات العلمانيين ودوافعهم لرفض الحكم بالإسلام أو التشكيك فيه أصبحت متسربة ومتداولة عند بعض الإسلاميين، فصرتَ تقرأ في أدبيات بعض الإسلاميين مثل هذه العبارات:

(عن أي شريعة تتحدثون؟ لا يمكن فرض رؤية دينية محددة، نحن لا ننكر أن التحريم والتحليل لله لكن هذا لا يعني أن يكون حراماً في الدنيا، هناك فرق بين الشريعة وتطبيق الشريعة فالشريعة مقدسة وأما تطبيق الشريعة فاجتهادي، ونحن نريد تنزيه الدين وجعله مقدساً بعيداً عن ألاعيب السياسة وعبث المستبدين حتى لا يتحمل الدين سوء بعض أتباعه).

ونحو هذه المبررات التي تصاغ بأشكال مختلفة، وهي ذات المبررات والدوافع التي تحرك العلمانيين بالعرب، بل ستصدم حين تجد أن ما يكرره بعض الإسلاميين هنا هو عين ما يقوله العلمانيون!

وحتى تتضح إشكالية هذا النهج الجديد الذي يخطه بعض الإسلاميين، نريد أن نعود بهم قليلاً إلى حيث لحظة (علي عبد الرازق) لنضع أيدينا على مشهد الصراع الإسلامي العلماني على أي شيء كان، فهل كان (علي عبد الرازق) يريد هدم الإسلام وتدمير المسلمين والانتقام منهم؟ بالتأكيد لا، وإنما كان يقدم تصورات منحرفة في النظام السياسي.

لهذا تجد بعضهم يثني عليه: بأنه إنما أراد استنقاذ الوعي الإصلاحي والمدني بالدولة والشأن العام، وما نجح في ذلك ليس لأن طريقته ما كانت مقنعة، بل بسبب تكالب المستعمرين على ديار المسلمين وتظاهرهم بمعارضة إعادة الخلافة[1].

(١) مقدمة رضوان السيد لكتاب الإسلام وأصول الحكم، ٢١.

ويشيد به آخر: بأنه حريص أشد الحرص على أن يجنب الإسلام مزالق السياسة وأن يباعد بينه وبين معارك الحياة وأهواء الحاكمين، بحيث لا يخضع لسلطان أحد ولا يضاف إلى حساب أحد، يخشى أن يتولد نظام من الإسلام فيتحمل الإسلام أوزار هذا النظام[1].

ويقول آخر منافحاً عنه: (جريمة علي عبد الرازق أنه طلب الحرية للدين في مواجهة الملك)[2].

الغاية من هذا كله، أن الرؤية العلمانية لا يجوز - موضوعياً - أن تنقلب رؤية إسلامية بمجرد أن تحوَّل إليها بعض الإسلاميين!

(١) انظر: الخلافة والإمامة لعبد الكريم الخطيب، ٢١٨-٢٢٢.

(٢) أفكار ضد الرصاص لمحمود عوض، ٨.

نظرية القرافي عند المعاصرين.. أين الخلل؟

هل كان يدور بخلد الفقيه المالكي شهاب الدين القرافي (ت٦٨٤ هـ) أن اسمه سيتردد بعد وفاته بقرون في محاولة التلفيق بين النظام السياسي الإسلامي والعَلماني؟

هل كان «القرافي» يريد في حديثه عن تصرفات النبي ﷺ بالإمامة والقضاء ما ذكره بعض المعاصرين عنه أنه دليل على أن «الأحكام الشرعية السياسية تصرفات غير مُلزِمة؛ وإنما هي مرتبطة بالأئمة يقيمونها بحسب الأصلح»؟

لا بأس، لنلملم أطراف هذا الموضوع، ونعيد ترتيب المشهد من جديد، ولنشرح القصة بالكامل؛ لنعرف أين يقع «القرافي» وأين يقع بعض المعاصرين الذين يستشهدون بـ «القرافي» كثيراً.

لدينا إذن ثلاثة أمور:

ماذا قال «القرافي»؟

وماذا فهم بعض المعاصرين منه؟
وما مدى صحة هذا الفهم؟

أما رأي «القرافي» فهو يقرر أن ما صدر عن النبي ﷺ باعتباره إماماً للمسلمين؛ فهو خاص بالأئمة ولا يقوم به عموم الناس، وما صدر عنه ﷺ باعتباره قاضياً فهو للقضاة ولا يقوم به عموم الناس، وما صدر عنه باعتباره تبليغاً وفتوى فهو لعموم الناس، فمثلاً توزيع الغنائم وتجهيز الجيوش فعله النبي ﷺ باعتباره إماماً فلا يسوغ لأحد أن يوزع الغنائم أو يجهِّز الجيوش إلا إن كان إماماً، وليس هذا مثل الفتوى الصادرة عن النبي ﷺ التي تكون لعموم المسلمين، وما فعله النبي ﷺ باعتباره قاضياً فهو حكم قضائي لا يشمل عموم الناس، مثلاً قول النبي ﷺ لهند بنت عتبة: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[1]، هو حكم قضائي فلا يجوز للمرأة أن تأخذ من مال زوجها إلا بعد حكم القاضي؛ لأن تصرُّف الرسول ﷺ كان باعتباره قاضياً على رأي بعض أهل العلم، وقال آخرون: يجوز للمرأة أن تأخذ بلا إذن قضائي؛ لأن تصرف النبي ﷺ هنا كان إفتاء لها وليس قضاء على زوجها.

فأحكام الإمامة والقضاء والفتيا كلها قضايا تشريع، لكن منها ما هو تشريع لعموم الناس يقومون به من دون إذن إمام ولا حُكْم قاضٍ، ومنه ما هو تشريع خاص بالإمامة لا يصدر إلا عن إمام، وتشريع خاص بالقضاء لا يصدر إلا عن قاض، فما صدر عن الرسول ﷺ باعتباره قاضياً أو إماماً فأحكامها متعلقة بالأئمة والقضاة؛ سواءً كانت واجبة أو مندوبة أو مباحة، وإلا فالأصل هو كونها أحكاماً تشريعية عامة لجميع الناس.

(١) أخرجه البخاري: ٢/ ٧٦٩، رقم (٢٠٩٥).

هذه خلاصة نظرية «القرافي» في التصرفات النبوية[1].

وأما في عصرنا الحاضر فقد فُهم القرافي من عددٍ من المعاصرين بشكل مختلف تماماً، وأصبح رأي «القرافي» يتكرر في بعض الدراسات السياسية بتفسير لا يمت لتنظير القرافي بأي صلة.

ماذا فهم بعض المعاصرين من نظرية «القرافي»؟

يقولون: إن أفعال النبي ﷺ وأقواله الواردة في باب الحكم الدستوري والسياسي ليست ملزمة، بل هي أمور فعلها النبي ﷺ باعتباره إماماً، وبما يحقق المصلحة المقصودة في ذلك الزمان؛ ولهذا فالأئمة من بعده يجتهدون في بناء الأحكام السياسية بحسب المصلحة التي بنى عليه النبي ﷺ تلك الأحكام التي ليست ملزمة لهم كأحكام العبادات والمعاملات والمقدرات التي جاء فيها نصوص ملزمة لعموم الناس.

هذه خلاصة تلك الآراء.

فهل هذا هو كلام «القرافي»؟

بالتأكيد: لا.

إذن، أين الخلل؟

الخلل دخل عليهم من وقوعهم في خطأين اثنين:

الخطأ الأول: عملية النقل الخطيرة التي مارسوها على كلام القرافي؛ فهو يتحدث عن تصرفات محددة من الرسول ﷺ فجعلوه يقصد كل الأحكام السياسية؟

(١) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام للقرافي، ٤٥ - ٤٩.

فالقرافي يتحدث عن فعل صدر عنه ﷺ باعتباره إماماً، ولم يقل: كل أحكام السياسة، فهو يتحدث عن أفعال معيَّنة قام بها الرسول ﷺ باعتباره إماماً: كإقامة الحدود وتجهيز الجيوش وقسمة الغنائم ونحوها، ولم يقل هذا في كل باب السياسة! وكان يتحدث عن تصرفات، وليس عن كل الأقوال والأفعال في الباب، فهذا تحريف سيئ لكلامه.

كما أن النبي ﷺ له تصرفات باعتباره قاضياً، ولا يقول أحد: إن كل أحكام القضاء اجتهادية مصلحية لا نصوص فيها!

فمثلاً حين يقول النبي ﷺ: «لن يفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة»[1] هل يقول عاقل: إن هذا تصرف منه - عليه الصلاة والسلام - باعتباره إماماً؟ فمن حق الحكام أن يحددوا باجتهادهم هل يفلح القوم إن ولَّوا أمرهم امرأة أو لا يفلحون؟

وحين يقول النبي ﷺ لمن سأله: أفلا نقاتلهم؟ قال: «لا ما صلوا»[2]. هل يقول أحد: إن هذا حكم للائمة أو للناس فهم الذين يحددون اعتبار الصلاة هنا أو عدم اعتبارها؟ وما الحاجة لسؤال الصحابة للنبي ﷺ إذن إن كانت كل شؤون السياسة مصلحية بحتة؟

لهذا قال القرافي (فما فعله - عليه السلام - بطريق الإمامة: كقسمة الغنائم، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإقامة الحدود، وترتيب الجيوش، وقتال البغاة، وتوزيع الإقطاعات في الأراضي والمعادن ونحو ذلك، فلا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر؛ لأنه - عليه الصلاة والسلام - فعله بطريق الإمامة وما

(١) أخرجه البخاري: ٦/ ٨، رقم (٤٤٢٥).
(٢) أخرجه مسلم: ٣/ ١٤٨٠، رقم (١٨٥٤).

استبيح إلا بإذنه فكان ذلك شرعاً مقرراً)[1]

فالموضوع عن تصرف معيَّن وليس عن كل أحكام الباب، فهذه عملية نقلٍ قفزت على مفازات عدة حتى وصلت إلى هذه النتيجة!

فتصرفات الإمامة هي جزء من السياسة، وليست هي كل السياسة؛ فثمَّ أحكام كثيرة شرعية هي من صميم السياسة ولا علاقة لها بموضوع التصرفات.

الخطأ الثاني: أن القرافي جعلها أحكاماً خاصة بالأئمة، ولم يخرجها عن التشريع؛ فهي تشريع حسب تأصيله لكن لا يقوم بها إلا الإمام، وأما هذا الفهم العصري فقد ألغى عنها التشريع بالمرَّة فجعلها أحكاماً مصلحية متغيرة، وهذا بعيد جداً عن تقرير القرافي؛ فتصرفات الإمامة المختصة بالأئمة منها ما هو واجب على الإمام كإقامة الحدود، ومنها ما هو مندوب أو مباح حسب كل حكم؛ ولهذا اختلف العلماء في جملة من الأحكام السياسية، وما خطر ببال أحد منهم أن كل أحكام السياسة خارجة عن التشريع، ولو كان هذا وراداً عندهم لما أتعبوا أذهانهم في الحديث عن كونها واجبة أو مباحة أو مندوبة أو منسوخة... إلخ؛ لأنها في النهاية ستكون خاصة بعصر الرسول ﷺ ولا تُلزِم أحداً، كما هو هذا الفهم العصري المغلوط!

فهما غلطتان حرَّفتا برأي القرافي وقلبتاه رأساً فخرج رأي جديد لم يعرفه القرافي ولا كان يدور في خلد أحد من عصره، فالقرافي يتحدث عن جزئية معيَّنة في السياسة وهم جعلوه يتحدث عن كل السياسة! والقرافي يتحدث عن تشريع وإلزام لكنه خاص بالأئمة والقضاة فأخذوا برأيه بعد أن سحبوا قضية التشريع ووضعوها عند الباب.

---

(١) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ٤٩.

فصار رأيهم المحدث يقول : السياسة ليس فيها أحكام وتشريعات ملزمة؛ وإنما تقوم على مبادئ كلية عامة، تعتمد على المصلحة المتغيرة .

هي نتيجة وصلوا إليها عن طريق «القرافي» ووصل إليها آخرون من مسار مصلحة «الطوفي» وغيرهم من جهة مقاصد «الشاطبي» .

تقول هذه النتيجة: إن بالإمكان تجاوز كثير من الأحكام الشرعية التفصيلية التي يجري عليها الخلاف المعاصر؛ حيث لم تعد ملزِمة كما كان الإسلاميون يفهمونها سابقاً .

سيخطر في ذهنك سريعاً بعد قراءة هذا التفسير سؤال مشروع يقول :

ما فرق هذا الكلام عن العَلمانية؟

فالخلاف مع العَلمانية حول النظام السياسي المعتمِد على تشريعات وأحكام ثابتة، وحين تكون أبواب السياسة خارجة عن التشريع فالخلاف إذن على أي شيء؟

وهو سؤال محرج يتطلب جواباً واضحاً عن الفرق الذي يميز هذا الطرح الإسلامي عن الطرح العَلماني، وقد ذكروا في التفريق أمرين :

الفرق الأول : أن أصحاب هذا التفسير يؤمنون بالمبادئ الكلية والأصول العامة للشريعة، ويؤمنون بقيام الأحكام على المصلحة كما راعتها الشريعة بخلاف الفكر العَلماني .

وهذا فرق غير كافٍ ولا مقنع؛ لأن الأصول العامة والمبادئ الكلية تتميز بالعمومية المطلَقَة بما يمكن إدراج كافة التفسيرات فيها، ولن يكون لدى الفكر

العَلماني حساسية من مبادئ العدل والحرية والشورى والمساواة حين تكون مجرد مبادئ كلية عامة، وأما المصلحة فالفكر العَلماني إنما يدعو من قديم لأن تعتمد المصلحة بعيداً عن الأحكام التشريعية التفصيلية.

الفرق الثاني: أن العلمانية ليست شيئاً واحداً ولا فكراً محدداً، فيمكن بمثل هذه الرؤية التقريب والتوافق مع تفسير معيَّن للعَلمانية لا يحمل عداءً للإسلام وأهله؛ فهؤلاء يمكن تبنِّي موقفاً قريباً من موقفهم لأن رؤيتهم لا تعارض الإسلام وإنما الخلاف مع العَلمانية المعادية للإسلام.

إذن، ليس ثَمَّة مشكلة كبيرة مع الفكر العَلماني المعتدل الذي لا يعادي الدين؛ لأنه في النهاية حصل اتفاق على إبعاد أي أحكام شرعية ملزِمة من الحكم، وصار الاعتماد على المصلحة المتغيرة؛ فأساس الخلاف بين الإسلاميين والعَلمانيين هو في الإلزام بأحكام بناءً على رؤية دينية، وحين لا يعتمد النظام السياسي الإسلامي على أي أحكام شرعية محددة فقد حصل الاتفاق والتقارب بين الفكر العَلماني والإسلامي.

ربما يفرح بعض الناس بهذا التقارب على أنه حل وسط وخيار جديد للعمل الإسلامي المعاصر، لكن واقع الأمر - بكل أسف - أنه ليس خياراً جديداً، بل هو تحويل للنظرية الإسلامية لتكون متوافقة مع المنظومة العَلمانية التي لم تغير شيئاً من منهجها، بل بقيت في مكانها وجاءت إليها المنظومة الإسلامية بعد أن حققت الحد الأدنى من الشرط العَلماني المقبول.

يتوهم أن الصراع (الإسلامي - العلماني) قديماً كان مع العَلمانيين المتطرفين الذين يعادون الدين ويسعون لاستئصاله، فيشعر بارتياح لأنه استطاع أن يكسب

بعض العَلمانيين، وما علم أن الصراع - أساساً - كان مع العَلمانية التي لا تعادي الدين، وأن النزاع - تحديداً - كان في كيفية فرض نموذج ديني على الناس، وأما العَلمانية المعادية للدين فهؤلاء خلاف الإسلاميين معهم لم يكن في النظام السياسي أصلاً، فلا معنى الآن لاستثنائهم لأنهم كانوا من الأصل خارج النزاع!

فقصة العَلمانية التي لا تعارض الإسلام - باختصار - هي ذاتها العلمانية التي حاربها الإسلاميون سابقاً ثم أصبحت مع مرور الأيام لا تعارض الإسلام!

فاحكم بينهم... أو أعرض عنهم

أستاذٌ فاضلٌ كان كثيراً ما يكرر على مسمعي هذه الكلمات:

(أساس الخلل في كثير من الانحرافات المعاصرة أنها تعتمد على بعض النصوص وتترك بعضاً، فأخذُها ببعض النصوص جعلها تظن أنها تعتمد على الشريعة، ولو نظرت في النصوص جميعاً لظهر لها الانحراف بشكل جليٍّ).

وما أكثر الوقائع التي جعلتني أتذكر هذه الكلمات، وأكثر شيءٍ شدني فيها أنها تفسر حالة بعض الانحرافات التي تستدل (بصدق) بآيات من القرآن أو بأحاديث من سُنة النبي ﷺ في ما يُعلم - قطعاً - أنه مخالف لأحكام الشريعة وتأباه قواعدها وأصولها ولا يقول به فقيه، وهو أحد تطبيقات اتباع المتشابه الذي حذرنا الله - تعالى - منه في كتابه ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ [**آل عمران: ٧**].

تذكرت هذه الكلمات مرة أخرى قبل أيام لما رأيت بعض الناس يستشهد بقول الله - تعالى -: ﴿**فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ**﴾ [**المائدة: ٤٢**].

يستدل بها على أن من رفض أن يحكم بالشريعة فلا يُلزَم بها، فلا بد أن يختارها ويؤمن بها، وحين لا يكون مؤمناً بها لا يكون ملزَماً كما خير الله في هذا الآية نبيه ﷺ في أن يحكم بينهم أو يعرض عليهم، ولو كان الحكم ملزماً لما حصل اختيار.

صدمت من هذا الاستدلال؛ لأن هذه النتيجة تضرب حكماً قطعياً من أحكام الإسلام؛ فكيف استهان أن يضرب هذا الأصل بمجرد فهم عارض طرأ عليه؟

وحتى لو جهل الباحث عن الحق معنى هذه الآية فمن العقل والحكمة أن ينظر في النتيجة التي يأخذها من الآية؛ فلا يمكن أن يأتي بها على حالة يراها ممزِّقة لأحكام وآيات كثيرة؛ فأين هو عن قول الله - تعالى -: ﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [المائدة: ٤٨] ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥] ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥] ونحو هذه الدلائل القاطعة أن الإسلام حاكم على الجميع ولا يجوز تجاوزه أو التخيير في حكمه بمجرد أن أحداً أو جماعة لا تريد ذلك.

إذن، ما تفسير قول الله - تعالى -: ﴿فَإِن جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ﴾.

لأهل التفسير اتجاهان في تفسير هذه الآية، الاتجاه الأول: يرى أنها منسوخة بقول الله - تعالى -: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]. والاتجاه الآخر: يرون أنها غير منسوخة وأنه لا تعارض بينها وبين قوله - تعالى -: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩]؛ لأن المقصود أنه مخيَّر، فإذا حكم وجب الحكم بما أنزل الله[1].

(١) انظر: تفسير الطبري: ١٠/ ٣٢٥ - ٣٣٠.

وبناءً عليه، يرى بعض الفقهاء أنه يلزم القاضي أن يحكم بينهم إذا ترافعوا إليه[1]، ويرى آخرون أنه لا يلزم القاضي أن يحكم بين أهل الكتاب حين يأتوه[2].

وعلى كلا اتجاهي التفسير، وعلى كلتا الرؤيتين الفقهيتين فالحكم يتعلق بجزئية معيَّنة، هي تحاكُم أهل الكتاب إلى القاضي المسلم في ما لا يلزمهم من أحكام الإسلام؛ فالآية لا تتحدث عن (أهل الإسلام) الذين يلزمهم أن يحكموا بالإسلام في كافة قضاياهم، ولا تتحدث عن (أهل الكتاب) فيما يلزمهم من أحكام الإسلام؛ إنما موضوع الآية في بعض الأحكام التي جعلت الشريعة لأهل الكتاب بأن لهم أن يتحاكموا فيها إلى دينهم، فإن اختاروا التحاكم إلى المسلمين فهل يلزم المسلمين الحكم بينهم؟

هذا هو محل الآية، هو في الحكم بين أهل الكتاب في ما لا يلزمهم، فجاء هذا الاستدلال ليجعله حكماً عاماً لجميع الناس مسلمهم وكافرهم، ويجعله حكماً عاماً لكافة القضايا ولو أدى لعدم الحكم بالإسلام، فضرب في أصول الإسلام يمنة ويسرة من حيث يظن أنه يستدل بآية قطعية الثبوت والدلالة! وهي مشكلة قد لا تظهر للقارئ إلا بعد أن ينظر في النصوص كلها فيتضح له عمق هذا الإشكال ومخالفته القطعية؛ لهذا كان العلماء يوصون بأهمية الرجوع لكلام أهل العلم بكتاب الله قبل الحكم لأنهم ينظرون في النصوص جميعاً فلا يقعون في مثل هذه الانحرافات والأخطاء الفادحة.

---

(١) هو مذهب الحنفية، والقول الجديد عند الشافعية ورواية عند الحنابلة، انظر: بدائع الصنائع: ٢/ ٣١٢، الحاوي الكبير: ٩/ ٣٠٧، المغني: ١٠/ ١٩٠.

(٢) هو مذهب المالكية، والحنابلة، والقول القديم عند الشافعية، انظر: الذخيرة: ٣/ ٤٥٨، المغني: ١٠/ ١٩٠، الحاوي الكبير: ٩/ ٣٠٧.

فهذا الخطأ صدم برأيه المتسرع أمرين محكَمَين من محكَمات الشريعة التي أجمع العلماء عليها:

المحكَم الأول: أن المسلم لا يُحكَم في النظام الإسلامي بغير الإسلام أبداً، وحتى لو اختلف مع كِتَابيٍّ فيجب الحكم بينهم بحكم الإسلام، وهو محل وفاق بين العلماء، وفيه ما لا يحصر من نقولات الإجماع، فمنها - مثلاً -:

(فأما إذا كان التحاكم بين مسلم وذمي ومعاهد وجب على الحاكم أن يحكم بينهم قولاً واحداً - سواء كان المسلم طالباً أو مطلوباً - لأنهم يتجاذبان إلى الإسلام والكفر فوجب أن يكون حكم الإسلام أغلب)[1].

(واتفقوا - في ما أعلم - على أنه إذا ترافع مسلم وكافر أن على القاضي الحكم بينهم)[2].

(وإن تحاكم مسلم وذمي وجب الحكم بينهما بغير خلاف لأنه يجب دفع ظلم كلِّ واحد منهما عن صاحبه)[3].

(فأما إذا تحاكم إلينا مسلم وذمي فيجب علينا الحكم بينهما لا يختلف القول فيه؛ لأنه لا يجوز للمسلم الانقياد لحكم أهل الذمة)[4].

وغيرهم ممن نقل هذا الإجماع المحكَم[5].

وإذا كان هذا في مسلم مع كتابي؛ فكيف إذن إن كان بين مسلمين؟

---

(١) الحاوي في فقه الشافعي: ٩/ ٣٠٨.

(٢) الذخيرة: ١٠/ ١١٢.

(٣) المغني: ١٠/ ١٩١.

(٤) تفسير البغوي: ٣/ ٥٩، وانظر: شرح السنة للبغوي: ١٠/ ٢٨٧.

(٥) انظر: تفسير الخازن: ٢/ ٥٥، واللباب في علوم الكتاب لابن عادل الدمشقي: ٧/ ٣٤٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٦/ ١٤٨، وتفسير الجلالين ١٤٤، وفتح القدير: ٢/ ٦١.

فليس للمسلم خيار في قبول الشريعة أو رفضها ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]؛ بل إن رفضها يعتبَر في النظام الإسلامي جناية تستحق العقوبة وليس المكافَأة!

المحكَم الثاني: أن هذا ليس في كل القضايا بل في بعض القضايا التي تركتها الشريعة لأهل الكتاب، وليس في كل الأحكام فإن (الأمة أجمعت على أن أهل الذمة داخلون تحت سلطان الإسلام، وأن عهود الذمة قضت بإبقائهم على ما تقتضيه مللُهم في الشؤون الجارية بين بعضهم مع بعض بما حددتْ لهم شرائعهم)[1].

فحكم الإسلام شامل بعدله ورحمته وكماله جميع المنضوين تحت سلطانه؛ غير أنه ترك لغير المسلمين بعض الأحكام فجعل لهم أن يتحاكموا فيها بينهم لأن حكم الإسلام فيها أنهم غير ملزمين بأحكام المسلمين، وذلك مثل عباداتهم وأنكحتهم ومعاملاتهم وما يستحلونه كشرب الخمر، وأما ما تجاوز ذلك فهم ملزمون فيه بأحكام الإسلام.

وثَمَّ اختلاف في فروع المذاهب الفقهية في حدود ما يختص بغير المسلمين فعله مما لا يجوز للمسلمين فعله، سيصل قارئها لنتيجة قطعية ظاهرة هي أن ثَمَّ مساحةً معيَّنة (بشروطها) فقط هي التي لا يلزمهم فيها حكم الإسلام، وهي التي جرى الخلاف فيها في ما لو جاؤوا هل يلزم الحكم بينهم؟ لأنها مساحة تركتها الشريعة لهم، ولن يجد أحداً يقول: إنهم مخيَّرون في أحكام الإسلام كلها، بل هم متفقون على لزوم أحكام الإسلام عليهم في الجملة[2].

---

(١) التحرير التنوير ٦/ ٢٠٥.

(٢) انظر في المذاهب الأربعة: بدائع الصنائع: ٧/ ١١٣، الذخيرة للقرافي ١٠/ ٤٥٧-٤٥٨ و ١٠/ ٣٢٦، والحاوي للماوردي: ١٤/ ٣٨٦ - ٣٨٧، والمغني: ١٠/ ١٩٠ وعند المفسرين انظر: المحرر الوجيز: ٢/ ٢٢٦، والجامع لأحكام القرآن: ٦/ ١٨٥، والتحرير والتنوير: ٦/ ٢٠٥ - ٢٠٦.

خلاصة هذا الكلام كله:

أن حكم الآية خاص بأهل الذمة فقط، وخاص ببعض أقضيتهم، لكن هذا تحوَّل بكل تهاون وعجلة إلى أن يكون شاملاً للمسلمين، وشاملاً لكل القضايا، من دون أن يتروَّى قائله قليلاً في هذه النتيجة التي تضرب في المحكمات من حيث لا يشعر!

فعجباً كيف يستدل بآية قرآنية ليقع في هذا الخطأ الفادح!

وفيه عِبَر:

١ - ضرورة النظر في النصوص جميعاً، وأن الاستدلال بالنص الشرعي لا يكفي ما لم يضم لجميع النصوص في الباب حتى يتضح مراد الله ومراد رسوله ﷺ.

٢ - ضرورة مراجعة كلام أهل العلم والنظر في أقوالهم وتفسيراتهم؛ فمن الكسل المعرفي والعجز العلمي أن يخوض المسلم في مثل هذه القضايا الكبيرة وهو خِلْو الذهن عن الاستفادة من تراث قرون تعاقبت فيها الأذهان والأقلام في التحرير والنظر والتدبر في كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

٣ - ضرورة صيانة أحكام الشريعة من التفسيرات العاجلة التي يدفعها ضغط واقع معيَّن أو حاجة ماسة ما، فيجد المسلم نفسه يتقبَّل كثيراً من الأقوال والتفسيرات متخففاً من الأصول المنهجية والقواعد العلمية في النظر والاستدلال لأن ثم قوة دافعة تجعله لا يقف عندها كثيراً.

الربيع العربي... إلى (الأسلمة)... أم (اللبـرلـة)...؟!

بعد عقودٍ متوالية من السنين، جاء الربيع العربي لينفض (الحقوق والحريات) من تحت ركام الظلم والفساد والجبروت الذي خلفته تلك النظم الفاسدة، فأصبحت هموم الناس وأحاديثهم تدور حول تلك الحقوق التي كانت مغيبة في ما مضى؛ فلا حديث يعلو في مجتمعات المسلمين الآن فوق حديث الحقوق والحريات.

ولئن اتفقت كلمة كافة الناس على مبدأ (الحقوق والحريات) فإن ثَمَّ اختلافاً جذرياً بيِّناً حول الفلسفة التي تنطلق منها هذه الحقوق، والإطار الكلِّي الذي يحكمها ويضع حدودها؛ فكل اتجاه يسعى لتقديم نموذجه الفكري حاكماً وموجهاً لهذه الحقوق، ويوجِّه كافة الوسائل لإقناع الناس لتبني هذا النموذج الخاص.

كل المعطيات الواقعية تكشف أن إرادة جمهور الناس تبحث عن النموذج الإسلامي للحقوق والحريات، قد تختلف في تحديده وفي حجم تفاعلها معه لكن يبقى النموذج الإسلامي - أيّاً كان تفسيره - هو النموذج المحبَّب لتلك الشعوب؛

فالانتماء العميق للإسلام في نفوس أكثر الناس غرس فيها مغناطيس تجذب أي رؤية حقوقية تنطلق من أحكام الإسلام ومبادئه.

لكن هذا لا يكفي، فالفكر الليبرالي يملك من المقومات الفكرية والحشد الإعلامي والسياسي والمالي والدعم الخارجي ما يجعله قادراً على تغيير مفاهيم الناس وإقناعهم بالنموذج الليبرالي؛ فحالة الحقوق والحريات التي أظهرت العمق الإسلامي الشعبي يمكن أن تكون نافذة لتسلل الليبرالية في نفوس المسلمين.

يستدعي هذا من الدعاة والعاملين للإسلام العناية بأمرين:

الأول: توضيح المفهوم الإسلامي للحقوق والحريات وإظهاره بشكل جلي حتى يكون الناس على بيِّنة من أمرهم، فلا تلتبس عليهم المفاهيم، فوضوح المعنى الشرعي كافٍ لأكثر الناس؛ لأنهم مؤمنون بالإسلام فيسلِّمون بكلِّ أحكامه ديانة وانقياداً لأمر الله وأمر رسوله ﷺ، ولا تحتاج معهم سوى أن توضِّح المفهوم الشرعي وتكشف أيَّ لبس أو انحراف عنه؛ لأن حالهم ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ [**الأحزاب**: ٣٦]، وابتعاد كثيرين عن الإيمان بالمفاهيم الشرعية راجع بشكل أساسي إلى جهلهم بها أو التباسها عليهم.

الثاني: إقناع الناس بأن النموذج الإسلامي للحقوق والحريات هو الأقدر على حفظ حقوقهم، وعنده من الضمانات ما ليست عند غيره، وفيه من الخصائص ما يعمِّق من تأثيره بما تعجز عنه بقية النماذج، وهذا الخطاب نافع جداً لكثير من الناس الذين لديهم شكٌّ أو تردُّدٌ في تبنِّي النموذج الإسلامي فيضعفون عن المطالبة بالحقوق الشرعية لضعف قناعتهم به، كما أن مثل هذا الخطاب الواقعي العقلاني سيحفظ المسلِّمين لأحكام الإسلام من تسلل المفاهيم الليبرالية جرَّاء ضغط دلائلها وبراهينها.

هذان العاملان يُختَصران في (بيان الحكم الشرعي) و (إقامة الدلائل والبراهين عليه)، ولئن كان علماء الإسلام هم الأقدر على الجانب الأول، فإن المعنى الثاني يحتاج لمشاركة فئات أخرى من المتخصصين في القانون والعلوم السياسية والفكر والاقتصاد وبقية العلوم المعاصرة لإقامة منظومة علمية متكاملة من المفاهيم والدلائل والتجارب التي تكشف تفوُّق النموذج الإسلامي؛ ليزول الغبش عمن في قلبه شيء، ويزداد الذين آمنوا إيماناً.

فمعرفة الحكم الشرعي تختلف عن القدرة على البرهنة عليه؛ فليس أحدهما مرتبطاً بالآخر؛ فقدرة الإنسان على معرفة الحكم الشرعي لا تجعله قادراً على المحاجة في إثباته وإقناع الناس به؛ إذ هذا قد يتطلَّب مهارات وعلوماً إضافية لا تكون موجودة لدى العالِم بالحكم، وهذا ما يستدعي ضرورة التكامل بين المتخصصين بالشريعة والمتخصصين في بقية المجالات ليقوم كلُّ أحدٍ منهم بواجبه الشرعي.

كما أنَّ عدم اقتناع المسلم بعقلانية حكم شرعيٍّ ما، أو قدرته على الإقناع به لا يجيز له تجاوزه وتركه ولو بدعوى أن الأحكامَ الشرعية لا تخالف العقل والمصلحة؛ لأنه ليس بالضرورة يكون مدركاً لكل هذه المصالح في هذه اللحظة، كما أن فهمه وإدراكه ليس هو الحاكم على العقل والمصلحة.

لا شيء سيحفظ هذه الحقوق ويحقق ضمانات عميقة لها مثل إدراجها ضمن مفاهيم الإسلام وأحكامه؛ فالمفاهيم والقيم المحكومة بالإسلام تتميز بخصائص عدة، منها ما يلي:

أولاً: أنها تكتسب صفة (الثبات) و (القطع) و (الوضوح) فتكون مفاهيمَ شرعيةً ربانيةً غير قابلة للنقاش؛ فلا تخضع لتصورات معاصرة أو اجتهادات لاحقة؛

فالنص القرآني والحديث النبوي قد قضى بها ولا معقب لحكم الله، وهي قضية ربما لا تشدُّ ذهن المسلم لأنه يراها بدهية، لكنه سيعرف قيمتها وفضلها حين يقرأ في مسيرة (الحقوق) التي قد عانت مخاضاً عسيراً في الفكر الغربي خلال تاريخه الصراعي الطويل معها، فغياب القطعيات جعل تحديد الحقوق معضلة فكرية عويصة؛ فمن الذي يحدد هذه الحقوق؟ سؤال يجيبه المسلم بكل استرخاء، لكنه يسبب إشكالاً عميقاً لدى كل من حيَّد الدين عن الحكم، فجاءت نظريات (الحقوق الطبيعية) والتي رفعت جملة من الحقوق فجعلتها حقوقاً غير قابلة للنقاش، وليس لهذه النظريات من مستنَد سوى فكرة خيالية تقرر أن الإنسان يولد ومعه جملة من الحقوق، ولا شيء يثبت وجود هذه الحقوق سوى أنها يجب أن تكون موجودة! فهي في الحقيقة قد تبنت المفهوم الديني في القطع بهذه الحقوق لكنهم استنكفوا عن ربطها بالدين.

ثانياً: أن المفهوم الإسلامي للحقوق يجعلها حقوقاً دينية ذاتية قبل أن تكون حقوقاً قانونية نظامية، فالمسلم يقوم بها ويلتزم بها ديانة لله ووقوفاً عند حدوده، وهذا يعطي الحقوق دعماً عميقاً لا تملك بقية النماذج أن تقترب منه؛ فالنظام القانوني مهما كان محكماً ومتطوراً فهو عاجز عن الوصول إلى تلك المناطق العميقة التي يصل إليها هذا الدين، فالحقوق بهذا المفهوم ترتكز على رقابة ذاتية يراقب المسلم فيها ربه، فتكون مستحضرة في الظاهر والباطن، في ما يثبت عند القانون وفي ما لا يقدر القانون على إثباته، تنشط لها النفوس، وتمارس عليها دوراً رقابياً احتسابياً نابعاً من الدين، فتجاوُز الحقوق منكر يجب إنكاره من الجميع «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه؛ وذلك أضعف الإيمان»[1].

(١) أخرجه مسلم برقم ١٨٦.

ثالثاً: أن المجتمعات المسلمة لا يصلح لها إلا المفهوم الإسلامي للحقوق والحريات؛ فلئن نجحت منظومة الفكر الليبرالي في المجتمعات الغربية فهذا راجع لسياقها الثقافي والتاريخي، وأما المجتمعات المسلمة فهي عميقة التدين بالإسلام لا ترضى بغير الإسلام بديلاً؛ ففرض نموذج مخالف لهويتها لن يكون متقبَّلاً وسيواجَه بمعارضات وإشكالات لن تُحَل إلا بالنموذج الذي ينسجم مع ذاتها وهويتها وتاريخها.

رابعاً: أن المطالبة بحكم الإسلام لن تتوقَّف في مجتمعات المسلمين إلا إذا حكم بالإسلام؛ فما دام أن الحكم في المجتمعات لغير الإسلام فلن تتوقَّف هذه المطالبات، وقد تسلك في سبيل ذلك وسائل غير صحيحة وتؤدي لمفاسد وأضرار، أو تتبنى رؤى مغالية أو مخالفة للإسلام، وكُّل الحلول لإيقاف هذه الوسائل ستبوء بالفشل، الحل الوحيد هو في التطبيق الصحيح للإسلام، والذي يظنّ أن المجتمعات المسلمة ستحيِّد الإسلام في الحكم كما حيَّدت المجتمعات الغربية الحكم الكنسي فهو غارق في الوهم لأقصى أذنيه، وهو بعيد عن فهم طبيعة الإسلام وعن إدراك عمق تأثيره في نفوس المسلمين.

خامساً: أن الراية الإسلامية هي الراية الوحيدة التي يمكن أن يجتمع عليها الناس وتستمر في ثبات وضمان، وأما الرايات الأخرى فيمكن أن تجمع الناس في مرحلة زمنية مؤقتة لكنها لا يمكن أن تستمر؛ لأنها باختصار راية مؤقتة يرتهن تأثيرها بعوامل معينة تزول هذه الراية مع زوال تلك العوامل، وقد جرَّب العالم الإسلامي رايات كثيرة تلاحقت سقوطاً، وسيتلاحق غيرها، وأما الراية العميقة في نفوس الناس وتاريخهم ومستقبلهم فهي الراية المرشحة لأن تكون محل وفاق.

يبقى أن ثَمَّ عاملين مُشكِلَين قد يكونا عامل إخفاق وتعثُّر للنموذج الإسلامي المعاصر:

العامل الأول: الخلل في التسوية بين الحالة المثالية والوضع الاستثنائي، فيعاملهما الشخص على اعتبارهما حالة واحدة؛ فإما يغلو فيطالب بتطبيق الحالة المثالية الشرعية في كافة الأوضاع من دون مراعاة لما تقتضيه الحاجة أو الضرورة أو الإمكان في تلك المجتمعات، ويتهم العاملين هناك بالقصور وتضييع الدين، وإما يفرِّط فيجعل الاستثناء هو الأصل، فينفي عن الشريعة كلَّ ما لا يمكن تطبيقه من الأحكام الشرعية، ويعيد تركيب المفاهيم الشرعية على وَفْق الحاجات المعاصرة.

إنها غياب الرؤية الواضحة والميزان الصحيح في التفريق بين حالتي (الأصل) و(الاستثناء) فالمسلم مطالَب بتطبيق أحكام الإسلام بحسب الإمكان والاستطاعة، ومطالب في الوقت نفسه أن لا يحرِّف الأحكام الشرعية ولا يقوِّل الشريعة ما لم تقل، وهذا الخلط بارز للعيان بوضوح في المشهد الإسلامي المعاصر وهو مؤذن بتنازع يؤدِّي إلى الفشل.

العامل الثاني: الاختلاف في مفهوم النموذج الإسلامي وحدوده: حيث يستغل بعض الزائغين الاختلاف الفكري بين العاملين للإسلام من أجل ضرب النموذج الإسلامي بكليته، فينفي وجود نموذج إسلامي نظراً لاختلاف الناس فيه، وهذا يتطلَّب ضرورة التأكيد على الأصول الكلية والقواعد القطعية في النموذج الإسلامي، وتحكيم الخلافات فيه إلى المنهج القطعي في التعامل مع الخلافات ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ويمكن وضع كثير من

الآليات لحسم مثل هذا الخلاف حين يكون الشخص فعلاً مؤمناً وموقناً بالنموذج الإسلامي ؛ لكنه سيكون موهناً للواقِعين تحت ضغط آلة المفاهيم الغربية .

فالخلط بين (الأصل) و (الاستثناء) في فهم الأحكام الشرعية تفريطاً أو إفراطاً ، والخلاف في تحديد النموذج الإسلامي للحكم : هو من التحديات الفكرية الخطرة التي قد تحدث فجوة عميقة تخلخل أساس النموذج الإسلامي في نفوس الناس .

فهرس المحتويات

العنوان	رقم الصفحة
المقدمة	٥
مدخل التحريف المعاصر	١٠
ضغط اللحظة الراهنة	١٨
البيئة الحاضنة للانحراف	٢٥
من (السلامة)... إلى (الغل)!	٣١
هل الإلزام بأحكام الإسلام يورث النفاق؟	٣٨
تطبيق الشريعة بعدم تطبيق الشريعة!	٥٩
سؤال السيادة في الفكر الإسلامي المعاصر	٧٠
سؤال السيادة.. والإجابات المتعثِّرة	٨٨
عَلمانيةُ ما قبل الأسلمة!	١٠٩
قصة العلمانية المؤسلمة!	١١٦
نظرية القرافي عند المعاصرين.. أين الخلل؟	١٢٥
فاحكم بينهم... أو أعرض عنهم	١٣٣
الربيع العربي... إلى (الأسلمة)... أم (اللبرلة)...؟!	١٣٩
فهرس المحتويات	١٤٦